إشكالية الهوية
فى حوارنا مع الحضارات

د. مختار محمود عطا الله *

مقدمة

بات من المسلم به لدى المنشغلين بقضايانا الفكرية المعاصرة أننا إزاء مواجهتنا للحضارات الأخرى - نعيش أزمة حقيقية؛ أزمة تمتد أفقياً لتشمل - على المستوى الجماعى - كثيراً من مناحى النشاط الفكرى، وتمتد رأسياً - على مستوى الفرد - لتصل إلى أعمال الشخصية، وتمس وعيها بذاتها وبكينونتها.

وقد بذلت - وما زالت تبذل - جهود مخلصة من أجل تكوين نسق فكرى أو مشروع حضارى يخرجنا من هذه الأزمة، ويساعدنا على أن نحتل موقعاً مناسباً بين الحضارات المتحاورة أو المتصارعة فى عالمنا. ذلك الموقع الذى خلا بانحطاطنا، وأضحى حديث الآخرين عن أى علاقة حضارية معنا حديث استعلاء وتصدير وسيطرة وتمكن، فى مقابل حديثنا نحن المفعم بمحاولات إثبات مجرد الأهلية للحوار، أو الندية.

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، والمعار حاليا إلى كلية الآداب، جامعة السلطان قابوس، بعمان.

تتجذر الأزمة المعاصرة التي نمر بها في ضوء التحليل السيكولوجي للشخصية لتنال من أهم مقومات هذه الشخصية ، وهو " الهوية" ، فقد أصابها من الضبابية وانعدام التحديد والتجزئة المفرطة ما أثر سلبيا على فاعليتها في تقويم الفعل الحضاري الذي يمكن أن تؤديه ضمن منظومة " الأمة " التي مازال الأمل منعقدا في تحقق فكرتها على نحو مثالي ؛ لنتمكن من إعادة ملء فراغ موقعنا الحضاري الشاغر .

ويلاحظ أن الساحة الفكرية – بصفة عامة – زاخرة بالإطلاقات المختلفة علينا ، وأن التباين واضح بين هذه الإطلاقات ، ومع ذلك هناك خلط بينها . وأن استعمال المفكرين لألفاظ ذات دلالات مختلفة أو متناقضة أحيانا لمسمى واحد،أمر ينبغي التنبه إليه . فألفاظ مثل : الشرق – العالم الإسلامي – العرب – العالم الثالث – الدول النامية ... إلخ لا يمكن أن تدل على شيء واحد ، إلا في خطاب حضاري وفكري مفتقر إلى ضبط مدلولاته ، وعاجز عن صنع اتساق معرفي عند أفراده وجماعاته .

ومما يظهر فجاجة التناقض أو التباين بين دلالة هذه الألفاظ ، ما يوضع من ألفاظ تعبر عن " الآخر الحضاري"؛ فالشرق يقابله الغرب ، وهنا يحدث اللبس؛ حيث يغفل الذهن عن دلالة " الشرق" الحقيقية ، أو يفسرها بما يتناسب مع السياق، أو بما يوازي بالتضاد المعنى المقصود بالغرب ، وهذا كله يضيع المعنى الاصطلاحي الثابت للكلمة . والعالم الإسلامي يوضع في مواجهة الغرب المسيحي أو الكاثوليكية ، وهنا يتحول الحوار الحضاري إلى حوار ديني عقدي فقط . ويوضع العرب في مواجهة الأوروبيين ، ليتصدر المعنى العرقي العقيم .

ومن هنا قرأ هذا البحث إحدى مشكلات الأزمة ، وحاول أن يحللها قبل أن يحلها أو يصف علاجها ، فكانت هذه المشكلة هي التي يمكن التعبير عنها بالصيغة التي أصبحت شائعة :" إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات " .

مشكلة البحث :

تدور مشكلة البحث حول الانشطار الحاصل في شخصيتنا الحضارية بسبب غياب أنسب صيغة لهويتنا وهي تعبأ للحوار مع الحضارات ، وانعدام التحديد الواضح لقسمات هذه الهوية والشحوب القائم في انتمائها العقلي والوجداني ، والاختلاف حول نواة محورية نلتف حولها تتسلط عليها مقدرتنا وإمكانياتنا الفردية والجماعية باعتبارها مركز انطلاق في حوارنا مع الآخرين ، أو في صراعنا معهم. ومن خلال البحث الاستطلاعي للأطروحات الفكرية في هذا الإطار يمكن القول بأن أطروحتين للهوية الحضارية هما "الهوية الإسلامية" و"الهوية العربية" تعتبر من ان أهم الأطروحات وأبرزها لتوافر عناصر مهمة لهما مثل: وجود طائفة كبرى من المنظرين لهما ، ومؤسسات فكرية وثقافية تدافع عنهما ، كذلك وجود مصادر معرفية خاصة لأسسهما الفكرية والأيديولوجية ،و الاستناد إلى تجربة تاريخية كاملة يمكن استنطاقها . وهذه العناصر يضاف إليها العنصر الأهم في موضوع بحثنا ، وهو اقتناع أصحاب كل أطروحة منهما بمقدرة أطروحتهم على تمثيلنا حضاريا ، والتعبير عنا في الحوار مع الحضارات

الأخرى بما تمتلك من قاعدة شعبية ، وتراث حضاري ، ورؤية واضحة لآفاق المستقبل الحضاري لنا ، والثقة فى وجود عطاءات وإسهامات يمكن أن تشارك في الحضارة الإنسانية الحاضرة والآتية. وكل هذه العناصر غير متوفرة تماما لأطروحات أخرى مثل : القطرية ، والشرقية، والإقليمية ، والطائفية . هذا فضلاً عن العنصر الأهم هنا ، فإنه لم يزعم أحد من أصحاب هذه الأطروحات صلاحيتها لتمثيلنا جميعا حضاريا ، والتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى.

ولذلك فإن هذه الدراسة ستقتصر في التناول على الأطروحتين المذكورتين، وهما "الهوية الإسلامية الحضارية" و" الهوية العربية الحضارية" . ومن ثم أمكن صياغة السؤال المحوري الذي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنه على النحو التالي :

الهوية الإسلامية – الهوية العربية : إلى أي هاتين الهويتين تنتمي حضارتنا ؟ ومن ثم : فأيهما أصدق في التعبير عنا وأصلح لذلك في حوارنا مع الحضارات الأخرى ؟

وقد تفرع عن هذا السؤال عدة تساؤلات فرعية أخرى يطمح البحث أن يعرض لها ، وهي : ما مفهوم الإسلام الحضاري ؟ وهل هناك فرق بينه وبين مفهوم الإسلام الديني؟ وما أهم مقومات الهوية الإسلامية الحضارية؟ ومدى مقدرتها على تجاوز التحديات التي تواجهها ؟ ثم : هل تصلح العروبة لصناعة هوية حضارية حقيقية قادرة على التحدي في حوار الحضارات الجاري الآن ؟ وإلى أي مدى يمكن للانتماء العربي – اليوم – أن يكون هوية حضارية ذات قوامة ؟ ثم أي هاتين الهويتين أدعى لتحقيق وعي حقيقي بذاتنا ؟ وأنجح في القضاء على مظاهر أزمتنا: كالاغتراب الفردي ، والتفتت الاجتماعي ، وضياع القيم الحضارية ، واهتزاز الشخصية ؟ وهل يمكن الجمع بين هذين الولاءين ؟ أم أن بينهما تناقضا لا يمكن تجاوزه ؟ .

مصطلحات البحث :

يحسن أن أوضح مدلولات المصطلحات المحورية التي يستخدمها البحث لأهمية هذه الخطوة كما هو متعارف عليه في أصول البحث العلمي ، وكذلك نظرًا لما حظيت به هذه المصطلحات من صياغات متعددة لدلالاتها ، تأتي متباينة أحيانا ومتناقضة أحيانًا أخرى . ومن ثم فلزامًا علينا هنا بيان المعنى المقصود عند إطلاق هذه الألفاظ في ثنايا المعالجات الواردة في هذه الدراسة :

١- **الهوية** : هي ذلك المعنى الثابت الراسخ في الأعماق الذي نجده في أنفسنا يعبر عن حقيقة الذات ، وجوهر الولاء ، وأصل الانتماء العقلي والوجداني والروحي ، ويصوغ النظرة إلى الكون والحياة والتاريخ والآخر ، ويوجه الفعل والحركة والتأثير والإبداع على نحو فعال في اتجاه تحقيق أهدافه.

والعلاقة بين الشخص وهويته – وفق هذا المفهوم – هي علاقة "حماية متبادلة"؛ فالشخص لديه حاجة دائمة إلى هوية ينتمي إليها ويحتمي بها وتتحقق له بها قوامته. والهوية تضمن الحماية لنفسها بعد الاقتناع بها ، والانتماء إليها عن طريق رفض كل الهويات الأخرى ،

ومحاورتها أو مواجهتها بفعل الشخص إذا لزم الأمر .

ووفق هذا المفهوم – كذلك – فإن البحث معني بالتفتيش عن هوية الفرد وليس الهوية الجماعية . ومن ثم فمادته فى الأساس هي الحس الفردي للشخصية ، المرتبط بمعطيات معرفية وعقدية ونفسية ، وليس الحس المرتبط بفعاليات اجتماعية أو سياسية . فهو يتصل بالحضارة انطلاقا من الفرد المؤسس لأي فعل حضاري، والمنوط به إدارة الحوار مع الحضارات الأخرى. ولا يتخذ من الأوضاع الاجتماعية أو السياسية التي تخضع للأغيار أساسا ومنطلقا له . أي أن الولاء الكامن في أعماق الشخصية الذي يتسم بالثبات هو المحدد لمفهوم "الهوية" المطروح هنا . وليس ذلك الولاء "الشكلي غالبا" الذي يحقق رغبات المجتمع وأمنياته سواء وافقت الانتماء الداخلي للشخصية أم لا ، وفقا لتطلعات صناع القرار.

ومن هنا يدرك البحث أن الهوية – في كنف الحضارة – ليست ظاهرة مسطحة ذات بعد أفقي ، لكي يتاح لها أن تتقبل بسهولة معطيات متناقضة أو متغايرة في انتمائها ، تحاول أن تضيفها بفعل جمعي صرف ، تلفيقي ، أو توفيقي . إنما هي – كما يوضح " مارسيل بوازار " في كتابه القيم عن " إنسانية الإسلام" – ظاهرة مركبة ؛ فهي لا تقتصر على أن لها وجودا، بل تملك "جوهرا" يبقى على الدهر، حيث تكون راسخة في الأعماق، ومستنطقة على الصعيد الفردي(١) .

٢- الحضارات الأخرى : أريد هنا أن أوضح المقصود بالحضارات الأخرى التي نريد أن نعد أنفسنا للتحاور معها وفق عنوان البحث " إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات " . ومن ثم فلست معنيا بمناقشة التعريفات المختلفة للحضارة في هذا الموضع . ومع ذلك يمكن اعتماد التعريف الذي قدمه أحمد صدقي الدجاني في بحثه " العرب ودائرة الحضارة الإسلامية" لما في هذا التعريف من انسجام مع الفكرة العامة للبحث ؛ حيث عرفها بأنها (نمط من الحياة يتميز بحظوظ وألوان من الرقي ، وتقوم في دائرة من الاتساع المكاني والبشري والزماني ، وتتضمن نظما ومؤسسات وقيما ومعاني تنطوي الحياة عليها" . والحضارة - بفعل ذلك كله – تضم العديد من "الثقافات المحلية" وعددا من "الثقافات القطرية" في "جامع مشترك" تفاعل فيه الإنسان مع الزمان والمكان ، وكونته عناصر الدين بما يوفره من رؤية كونية ، ولسان جامع مشترك إلى جانب ألسنة أخرى ، وتاريخ وعادات ونظم وقيم ، في دائرة واسعة ينتمي إليها حضاريا كل البشر المقيمين في هذه الدائرة على اختلاف أقوامهم ومللهم ، وأنماط حياتهم وشرائحهم الاجتماعية).(٢)

أما الحضارات التي يتصور البحث أن الحوار ينبغي أن يقوم معها وفقا للاستقصاء الفعلي لعالم اليوم ، فيمكن إيضاح المراد بها من خلال الحقائق التالية :

أ) إن تعدد الحضارات التي قامت وتقوم في الاجتماع الإنساني حقيقة يكاد يجمع عليها المختصون بالتاريخ الحضاري:(أرنولد توينبي في [العالم والغرب] ، ويل ديورانت في [قصة الحضارة] ، قسطنطين زريق في [من

الوعي القومي]، محمد كرد علي في [الإسلام والحضارة الغربية] ، وجمال حمدان في [العالم الإسلامي المعاصر]، و أنور عبد الملك في [الفكر العربي في معركة النهضة] ... وغيرهم كثير) [٣] .

ب) إن الحضارات القائمة ، على سبيل الحصر ، والتي تؤهل – وفقا للمقاييس الموضوعية – للاشتراك في هذا الحوار ثمان ، لكل واحدة منها خصائصها المميزة . وهي : الحضارة الغربية بفرعيها الأوروبي والأمريكي الشمالي ، والحضارة الأمريكية الجنوبية ، والحضارة الصينية الكونفوشيوسية ، والحضارة اليابانية ، والحضارة الهندوكية في الهند ، والحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوربا الشرقية الجنوبية ، والحضارة الإفريقية والحضارة الإسلامية بفروعها فى آسيا وإفريقيا . [٤]

ج) إن الحضارة الغربية تمثل التحدى الأكبر لكل هذه الحضارات , وبخاصة الحضارة الإسلامية , غير أن التفاعلات الحضارية القوية لحضارتنا تمتد إلى أربع حضارات أخرى تجاورها , بحكم اتساعها واشتمالها على أجزاء من القارات الثلاث إفريقيا وآسيا وأوروبا .

د) إن الحضارة الإسلامية تستشعر بجلاء روح العداء من قبل الحضارة الغربية التي تصر – في كثير من الأحيان والميادين – على تحويل الحوار إلى صراع يستند إلى القوة المادية لتحقيق النفوذ ، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية. [٥]

٣- الأمة : تعد فكرة " الأمة " ذات أهمية خاصة في البعد الدينامي للهوية، ومختبرا حقيقيا لمعرفة مدى ملاءمة " الفكر " للواقع ، ومقياسا مهما لبيان قيمة الهوية كأطروحة تهدف إلى تحقيق أفضل صورة لذاتنا في التفاعل مع الحضارات ، الذي يعد الحوار أحد أهم محاوره . ومن ثم كان لزاما علينا أن نبين مفهوم "الأمة" كما يراه البحث .

فالأمة هي كل جماعة بشرية متجانسة فكريا ونفسيا وثقافيا وقيميا وعقديا ، يشعر أفرادها بالارتباط المعنوي فيما بينهم ارتباط ولاء . وتجمعهم عدة عناصر خارجية كالتاريخ المشترك ، والهم الموحد، والآمال المستقبلية الواحدة ، والحس المشترك تجاه الآخرين عداء أو ولاء ... إلخ .

والمهم الذي أود تسجيله هنا هو أن هناك عناصر مستبعدة من هذا المفهوم، ولا يراها البحث شرطا في تكوين "الأمة"، ولا في خلق الولاء المشترك لأبنائها . فلا يمتنع أن توجد "أمة" بهذا المعنى الكامل دون أن يجمع أبناءها لغة واحدة ، أو حيز مكاني واحد ، أو نظام سياسي واحد "دولة" . ومن الممكن- كما يقول الدكتور فوزي منصور -(أن يظهر إلى حيز الوجود تجمع عدة اتحادات قبلية لها لغة مشتركة ، وأرض مشتركة ، وثقافة مشتركة ؛ لكن ذلك لن يشكل أمة . فالأمة مفهوم يتضمن وجود روابط أكثر استقرارا ، وذات معالم أقطع تحديدا، تربط هؤلاء الناس معا برباط متين من العلاقات الكثيفة) [٦] . وفي المقابل فإنه توجد جماعات بشرية تمتلك المقومات الجوهرية لتكوين "أمة" ، وتفتقد إلى روابط اللغة والأرض والدولة ، ويتحقق فيها معنى الأمة ، ويمثل هذا النموذج

بجلاء "الأمة الإسلامية" في التاريخ المعاصر .

اللغة الواحدة إذن ليست شرطا في قيام أمة . وأضيف هنا أنها يمكن أن تسهم في تنمية الحس الجماعي الثقافي المشترك للأمة ، وأن دورها في تزكية الشعور بالوحدة الثقافية لا ينكر ؛ غير أنها تبقى غير داخلة في مقومات الأمة الأساسية. وتبرز – هنا – فكرة مهمة جدا ترتبط برؤية البحث للهوية الحضارية ويمكن التعبير عنها على النحو التالي : إذا كنا نقرر أن اللغة ليست شرطا في بناء أمة واحدة ، فإننا نقرر أن الأمة ليست شرطا في بناء حضارة واحدة . ومن ثم فيمكن لمجموعة من الأمم أن يكون لها جميعا هوية حضارية مشتركة .

منهج البحث :

تملي طبيعة موضوع هذا البحث والهدف منه منهجا في التناول يراعي الإطار الفكري لإشكالية الهوية بشكل رئيسي ومركز . ومقتضى هذا المنهج بلورة والتماس المفهوم المثالي المطلق الذي يتناول الفرد كمحور مستقل ، وموضوع جدير بالنظر إليه بعيدا عن أي سياق آخر كالسياق المجتمعي ، أو السياق التاريخي ، وذلك في محاولة للنظر إليه ككائن ثابت استاتيكي وحتمي . ومع ذلك فإن المنهج يراعي بالتبعية التحليلات المجتمعية عبر المسرى التاريخي للأمة ، انطلاقا من أن الفرد هو المكون لهذا المجتمع ، والصانع لذلك التاريخ في تحوله المستمر . ولا يخفى أن هذا الاعتبار في المنهج المختار يعود إلى مناهج البحث في "فلسفة التاريخ" ولكن سيكتفي البحث بما هو ضروري للتوضيح أو الاستشهاد على محتويات "الإطار الفكري" ، ومن ثم فلن يغرق في المفاهيم العملية التجريبية " الديالكتيكية" النسبية ، حتى لا يتحول إلى المنهج المتبع في "الفلسفة الاجتماعية" أو "فلسفة التاريخ" أو "فلسفة السياسة" أو غيرها .

ويلزم اتباع هذا المنهج بالاعتبارين السابقين معا نظرا لطبيعة "الهوية" نفسها، فهي ليست ثابتة خارج التاريخ وبصرف النظر عنه ، وأيضا ليست متحركة متحولة في التاريخ وبه ، متغيرة بتغيره ، متأرجحة معه . إنها ثابتة داخل التاريخ تغير مجرياته بقوة "الفعل الإنساني" . إنها الهوية الجوهر القائمة بذاتها "بالتعبير الكلامي" ، والتي مع استعلائها وثباتها تهبط على المجتمع لتنسج منه بالفعل والحركة صورة متوائمة معها ، معبرة عن ذاتها ، محققة لغاياتها .

إن الدراسة على هذا النحو تنتهج منهجا في البحث يسلم بضرورة صياغة "الهوية" برؤية مثالية نظرية . ولكنه مع ذلك يرى أن هذه الهوية لا يتحقق كمالها إلا بكفاح جماعي يتجه نحو صنع واقع حضاري وتاريخي يستجيب لتحديات الظرف الراهن محليا وعالميا .

أما الاعتبار الأول الفكري النظري المجرد الذي يركز على دراسة إشكالية الهوية على المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي ؛ فتأتي أهميته من ضرورة إرجاع "الهوية" إلى أساسها في الشعور الفردي كأيديولوجية تحكمها أصول فكرية ووجدانية .

وهذا يساعد على التفسير .

- وأما الاعتبار الثاني العملي التجريبي، فهو يتبنى المنظور التاريخي والسياسي

والاجتماعي في رصد مدى استجابة الواقع للفكرة التي يتأسس عليها بناء " الهوية"، وذلك نظرا لثراء التجربة - أحيانا - في بعدها التاريخي ، ومن ثم إمكانية استنطاقها من أجل بلورة "الفكرة" التي تطرح جاهزة للتفعيل في الحوار الحضاري ، أو ترفض كنموذج مثالي صالح للاستجابة لتحديات هذا الحوار. وهذا يساعد على التحليل . والتحليل مضافا إليه التفسير يؤديان معا إلى الفهم .

المسلمات التي ينطلق منها البحث :

يمكن هنا وضع ما رصده البحث من أفكار جزئية يعتبرها مسلمات يفيد التأكيد عليها في وضوح فكرته ، وفهم تحليلاته في معالجة المشكلة المطروحة :

١- يسلم البحث بأن قضية " تحديد الهوية " تتصدر سلم أولويات العمل التعبوي اللازم للحوار .

٢- يسلم البحث بضرورة عدم انفصال معالجة إشكالية الهوية عن ملزومها هنا وهو الحوار مع الحضارات . ومن ثم تجنب معالجات أخرى للإشكالية نفسها ، ولكن مرتبطة بالفعل المحلي كتحديث الثقافة ، أو تفعيل العمل الاجتماعي ، أو تجديد العقل ، أو إعادة بناء الوعي السياسي ... إلخ مما أكثر فيه الباحثون . (٧)

٣- يسلم البحث بفكرة جوهرية مؤداها أن " الهوية " الصالحة للتعبير عن القادرة على المواجهة في هذا الحوار الحضاري ؛ هي تلك التي تستطيع المحافظة على " الأنا الحضاري " ، وعلى صون وحدتها ، وعلى تفادي الانشطار في الشخصية الحضارية . وهو - من وجهة نظر البحث - أخطر التحديات التي تواجهها الأطروحات المختلفة للهوية الحضارية في فكرنا المعاصر .

ويرى البحث أن هذا الهدف يمكن " للهوية المثلى " بالنسبة لنا في ظرفنا الراهن أن تحققه إذا كانت قادرة على "التجميع الحضاري" ، ومعناه: ضم أكبر عدد ممكن من الإسهامات الحضارية التي تكسب جانبنا في الحوار قوة وقيمة ، وأن ذلك يتطلب منها قدرة على التغلب على مشكلة "الطائفية" التي تعد إحدى كبريات المشاكل التي تعترض جميع مفاهيم الهوية ، ونعني بالتغلب عليها إمكانية هذه الهوية أو تلك في استيعاب من لا ينتمون إليها من الطوائف الأخرى بخلق "مشترك ولاني" بينها وبينهم ، بحيث يصبح نتاجهم نتاجا لها ، وحوارها مع الآخرين هما لهم .

٤- يسلم البحث بأن حوارنا مع الحضارات أصبح أمرا ضروريا بالنسبة لنا كأمة ، وتحديا حقيقيا بالنسبة لمفكري هذه الأمة وعلمائها. وأن له غايات - من وجهة نظرنا كطرف مهم في هذا الحوار - يمكن إجمالها فيما يلي :

أ) بيان ما يمكن لحضارتنا أن تسهم به في البناء الحضاري العالمي المعاصر ، حيث إننا ندرك أن هناك حاجة ملحة لأن تحتل منظومة القيم التي تزخر بها حضارتنا مكانة الصدارة في حضارة اليوم . فإنه إذا أمكن (دراسة الكون ومشكلاته العامة من زاوية إنسانية شمولية ، بحيث يعاد تشكيل اللوحة العالمية من منظور " وحدة التاريخ العالمي " ، والتطور الثقافي الحضاري للإنسانية أكملها) (٨) أتاح ذلك الإفادة من حضارتنا في الاشتراك في هذا الفعل الحضاري بقيمها التي تتميز بها ، ومن

ثم يمكن كما يعبر المستشرق أليكسي جورافسكي (إقامة جبهة المؤمنين في العالم ضد الوثنيين والملاحدة).[٩] وقد مثل هذا الدور القيمي منطلقا لفكرنا الحديث مطلع هذا القرن للتأثير في حضارة العالم، وأدرك رواد نهضتنا أن (الحضارة الإسلامية مؤهلة لأن تضيء ظلام المدنية الغربية بما تحتويه من قيم ومثل).[١٠]

ويكفي أن نشير هنا إلى ما يستشعره المفكرون الغربيون من خطورة غياب مثل هذه القيم على الشخصية الغربية التي أضحت عرضة – وفقا لتحليلاتهم – للهدم والدمار[١١] وأن مثل هذه الصيحات ولدت موقفا موضوعيا من حضارتنا يتمحور حول " التعرف" و " الاعتراف" كما يعبر مونتجومري وات بقوله: (ينبغي أن يتخلص الغرب من النظرة التي تعتبر المسلمين دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوروبية، ويتعين عليهم أن ينظروا إليهم على أنهم ممثلون لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض، ثم فاضت ثمار هذه الإنجازات على رقعة أرض مجاورة، أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائف)[١٢].

وليست القيم التي يمكن لحضارتنا أن تسهم بها في البناء الحضاري العالمي المعاصر من قبيل الأخلاق المثالية الجوفاء، وإنما هي ما يمكن أن يوجه العمل الحضاري العالمي نحو الإيجاب. وقوامه ما يعرف عند ابن خلدون بالعمران، وقد أخذه من قوله تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"[١٣] (وهكذا يكون تعمير العالم المدلول الإيجابي للتغيير، لأن التغيير يمكن أن يكون سلبيا، فيغدو تخريبا، وقد آن الأوان ونحن ننظر في مستقبل الحضارة، ونرى ما يتم باسم التحضر على صعيد الإخلال بالبيئة وبمحيطنا الحيوي، وعلى صعيد الهندسة الوراثية أن نميز بين التعمير الحضاري، وأي تخريب في إطار الظاهرة الحضارية).[١٤] ولسنا هنا في مجال تحديد القيم التي يمكن لحضارتنا أن تسهم بها، فذلك أمر له موضعه من فكرنا المعاصر ولست معنيا به هنا، إنما أردت فقط التمثيل والتنبيه، والإشارة إلى أحد أسسها ومحاورها الفكرية الخالدة.

ب) إثبات القدرة الفائقة الذاتية لحضارتنا على التفاعل مع الحضارات الأخرى، كمقدمة ضرورية للغاية المذكورة أعلاه، حيث لا يتم الإسهام بشكل أو بآخر في البناء الحضاري إلا إذا تمتعت حضارتنا بهذه القدرة على التواصل والتفاعل. ونحن فيما نقدم من أفكار هنا، نهدف إلى التأكيد على هذه الخاصية في حضارتنا، حيث يدرك مفكرونا كما يعبر عن ذلك أديب إسحاق أحد رواد النهضة بقوله: (إن كثرة المخترعات، وسعة المعاملات، ووفرة الحاجات المدنية، وتماثل أغراض النفوس، وانفراد كل أمة بمزية، وكل أرض بخاصية؛ مع رغبة الإنسان في استكمال تلك المزايا، وافتقاره إلى هاته الخواص جميعا – كل ذلك قد أوجب استحكام العلاقات، وتقارب الصلات بين الأمم والدول)[١٥]، ولذلك فنحن نأمل في الحوار الحضاري أن نصادف أثرا – في الطرف الآخر – لمن أسماهم إليكسي

جورافسكي بالمنورين الذين (طرحوا نظرية التقدم " جان كوندورسيه "، وفكرة وحدة العملية التاريخية في العالم " يوغاني هيردر " ، والدراسات التاريخية الرومانسية التي ركزت اهتمامها على توارث العصور التارخية وتعددية أشكال التطور التاريخى)[16] , وأن تختفى النظريات الغربية التى تقف على النقيض والتي تدور حول (التفوق الثقافي والعرقي للأوروبيين على غيرهم من الشعوب أرنست رينان وجوز يف غوبينو وكذلك نظريات مثل انعزال الحضارات)[17] فإن من شأن ذلك أن يوفر الأجواء المناسبة لإحداث أكبر قدر ممكن من التفاعل والتلاقح .

ويدخل ضمن هذه الغاية ضرورة العمل على يقظة عقلنا المعاصر ليحسن التفاهم العلمي مع الحضارة.[18] مع تحقيق النجاح في إحداث توازن بين هذا التفاهم والتفاعل من جهة ؛ والحفاظ على هويته ووعيه المطلق بذاته ، ثم التخلص من التعصب الذي يعد عقبة حقيقية تعتري النضج الحضاري ؛ من جهة أخرى، وذلك لأن السوءات الثلاث المذكورة هنا تكفي إحداها لإحباط كل جهد في مجال إثبات مكانتنا بين الحضارات ، وهي :

١-الانزواء الحضاري والانعزال الفكري.[19]

٢- فقدان الهوية وضياع الوعي بالذات [20].

٣- التعصب الحضاري والخضوع لسلطة الأنا .[21]

ج) التأكد على الدور الحيوي والبناء الذي قامت به حضارتنا عبر مسيرها التاريخي في بناء الحضارة العالمية الراهنة وتكوينها وخلقها . ولقد أصبح هذا الدور محل اعتراف كثير من الباحثين الغربيين الذين استطاعوا أن يتخلصوا من عقدة التحيز الحضاري ، وهذه مسالة كثرت فيها الأبحاث في فكرنا المعاصر ، وأمكن خلق وعي ذاتي بالبراهين القائمة عليها . لكننا في الحوار مع الحضارات نبتغي نقل هذا الوعي إلى الآخرين بحيث يصوب المفهوم السائد عن الحضارة المعاصرة بأنها غربية إلى أنها (ليست أوروبية خالصة – على الرغم من مظاهر الادعاء – بقدر ما هي إنسانية شاملة في مداها وانتشارها وبعيوبها ومحاسنها . فالحضارة الحديثة هي خلاصة تقدم وإنجازات الحضارات السابقة)[22] التي يأتي في مقدمتها الحضارة الإسلامية.

إننا في مسعانا هذا لا نهدف إلى مجرد تسجيل عنصر امتياز وتفوق لحضارتنا أو لصانعيها ، فإن ذلك من شأنه أن يحول الأمر لقضية عرقية خلافية ، بل إننا نسعى لغرضين : أحدهما يسير في اتجاه إيجاد طرق للتواصل مع الحضارات الأخرى ، والثاني في اتجاه استنهاض أنفسنا وبث روح الثقة في أبناء حضارتنا ولننظر إلى ما قاله " بترارك" أحد فحول الأدب الإيطالي في القرن الرابع عشر، وهو يحفز الأوروبيين على النهضة: (إنكم تتوهمون أنه لن ينبغ أحد بعد العرب . لقد نافسنا اليونان وتفوقنا عليهم ونافسنا كل الشعوب والأمم ومع ذلك تقولون : إننا لن ننافس العرب ؛ ترى هل أصيبت عبقرية الإيطاليين بالعقم ؟)[23]

أهم أطروحات الهوية في فكرنا المعاصر دراسة تحليلية تقويمية في ضوء فكرة "الكفاءة الحضارية"

تنازعتنا منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة تيارات فكرية متباينة ، وقدم مفكرونا مشاريع نهضوية تبنى كل مشروع منها وجهة نظر في الإجابة عن أسئلة كثيرة تعبر عن حجم وخطورة الأزمات التي مرت وتمر بها أمتنا . وحاول هؤلاء المفكرون أن يجيبوا عن التساؤل البسيط المباشر والمهم في الوقت نفسه :من نحن ؟

في الإجابة عن هذا السؤال دارت المحاورات الكثيرة مرتكزة في جملتها على بيان العود المستحق للضمير "نا" عندما نستعمل ألفاظا مثل "حضارتنا" و"تاريخنا" ، و"تراثنا" و "فننا" ، و"عصرنا" ، و "قضايانا" فبأي بيئة حضارية نلحق هذا النتاج بحيث لا نشعر بانفصام في الشخصية ، ولكي نحس بأننا نتحدث عن حضارة بناؤها بناؤنا،[٢٤] وبأننا نتمثل فعلا هذه الحضارة في الحوار مع الحضارات الأخرى ، دون أي تناقض بين ذواتنا ومرجعيتها. وسوف أعرض في الصفحات التالية لأهم الأطروحات ، وفق المنهج الذي سبق تحديده ، آملا أن يعينني هذا المنهج على إثبات "الهوية الحضارية" التي يمكنها مجابهة التحديات القائمة في ذلك الحوار.

وقبل ذلك أود أن أقدم بمقدمة لبيان الأهمية القصوى للإجابة عن هذا التساؤل : من نحن في حوارنا مع الحضارات ؟ سواء على المستوى الفكري في إطاره النظري ، أو على المستوى الواقعي في إطاره السياسي والاجتماعي ، فأقول : إن انعدام تحديد الهوية من أهم أسباب أزمتنا الحضارية الراهنة؛ وبالتالي فإن هذا التحديد أحد الضرورات المؤسسة للحوار الحضاري ، وأحد دعائم قيام شخصية حضارية لأمتنا . وتتحقق أهمية هذه الخطوة البنائية من خلال أدوار ثلاثة يمكنها القيام بها :

١- دور تحديد الهوية في التوحد الحضاري : وذلك يمكننا من صنع "رأي عام" واحد يمثل دعامة حقيقية لا غنى عنها في حوارنا أو صراعنا مع الحضارات؛ دعامة تقوم على توحيد النظرة إلى الكون والحياة ، وقضايا الإنسان والعالم ، وهذه النظرة الموحدة مطلب حضاري نفسي أيديولوجي ثابت لكل الأطراف المتحاورة ، كما يقول ليونارد دوب : (إن الكاثوليكي سوف يتشبث بوجهة النظر الكاثوليكية في نظرته لمختلف القضايا التي تعرض عليه ، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دولية . وكذلك البروتستانتي ، واليهودي ، والهندوسي .. إلخ ، وينطبق هذا على جميع أصحاب المذاهب والديانات الأخرى). [٢٥]

فإذا كنا في حركتنا النشطة باتجاه الحوار مع الحضارات ندرك أن الوضع الراهن للتعاملية الدونية يقتضي أن يكون لنا صلات قوية واحتكاكات دائمة ومفيدة ؛ فإننا - هنا - ننبه إلى أنه من ضروريات إقامة مثل هذه العلاقة المنتجة والآمنة في الوقت نفسه: أن يكون هناك تصور موحد لأنفسنا، ننطلق منه باعتبارنا (وحدة) توضع في مصاف وحدات أخرى تمثل حضارات أخرى وليس صحيحا - من الزاوية التعبوية - وفق هذا البناء المنطقي المحدد للمعادلة - أن نكون ممثلين بأكثر من وحدة. [٢٦]

إن مصلحتنا في الحوار مع الحضارات تقتضي الالتفاف حول الهوية التي تمثل جميع الطبقات، وتجمع كل الفئات، وتعبر عن جميع الاتجاهات المتصالحة منها والمتعارضة؛ أي هوية مشتركة وإن اختلفت الثقافات. وليس من مصلحتنا وجود صراع ذوات داخل العمل الحضاري لا يمكن تفادي آثاره السلبية التي ستضاف حتما إلى حضاراتنا في صورتها الراهنة المثخنة بالجراح؛ لتزيدها ضعفا إلى ضعفها، واضطرابا إلى اضطرابها. ذلك الضعف وهذا الاضطراب هي بريئة منهما بذاتها، وإنما ألحقهما بها أبناؤها، ولا يزالون يصرون على ذلك.. مما يجرنا للحديث عن الدور الثاني.

٢- دور تحديد الهوية في القضاء على التشرذم والتجزئة : مما لا شك فيه أن مجتمعاتنا في هذا العصر أصيبت بحالة اغتراب حولت الشعب إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات الحوار الحضاري، وذلك بسبب (التفكك والتجزئة الاجتماعية والسياسية، وسيطرة علاقات التنازع أكثر من علاقات التعايش والانصهار .. مما يزيد من أزمة التجانس والتنوع في الهوية) [٢٧]، أي أن علاج الأزمة مرهون بالقضاء على هذا التنوع في الهوية، وتحقيق ذلك التجانس أو التوحد. بذلك فقط يمكن وقف حركة الردة التي تشهدها الدورة الحضارية للأمة بلا هوية أو فاعلية. [٢٨]

إن التجزئة والتشرذم في الجماعة مردها إلى تحققهما في أفراد هذه الجماعة، وذلك لأنه عندما توجد التجزئة بمعناها النفسي الداخلي البنيوي للفرد نتيجة للتباين في الولاءات الداخلة فيه كفرد؛ يحدث صراع وتباين مماثل في الجماعة، ومن شأن ذلك أن يصيب الشخصية بالشحوب وانعدام الرؤية الثابتة، وأن يخلق شخصية متناقضة؛ ففي داخلها إحساس بالتيه، وفي خارجها إحساس بعدم مسئولية المشاركة في الحوار الحضاري.

ولا شك أن الخروج من هذه الحالة يجب أن يبدأ بحوار من الداخل لينتج لديه "هوية واحدة" تتحطم بها الرؤى المتناقضة والمنقسمة في داخله.

فإذا كانت الهوية تمثل الأساس الذي يبنى عليه الإطار الفكري الذي تنبثق منه مشاريع النهضة؛ فإن بعض الباحثين يؤكدون على أن من أهم أسباب الفشل النسبي للمشروعات الحضارية لنهضتنا الاختلاف الحاد بين التيارات الفكرية في تحديد ذلك الإطار.[٢٩] ويساعدنا هذا الفهم على حسن قراءة موقف رواد النهضة الحديثة ومدى استشعارهم لخطورة انعدام الهوية على الأمة، فقد عاش عبد الله النديم (١٨٤٥ – ١٨٩٦م) ظرفا حضاريا قريبا من ظرفنا الراهن، ولذلك نجده يشدد على هذا الداء مرجعا إياه إلى أيدي الاستعمار، فيقول: (أطلقت حرية المطبوعات والأفكار، فرأينا الجرائد الكثيرة تتكلم بما تريد، وتتصرف في أفكارها كيف تشاء. هذه تقول: أنا وطنية أنادي بأن خير البلاد موقوف على جعل الأعمال بيد المصريين... وهذه تقول: مصلحة البلاد موقوفة على زيادة نفوذ الإنكليز، وهذه تقول: إن فرنسا هي الدولة الوحيدة في المحافظة على مصر.. وهذه مذبذبة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.. وهذه علمية تهذب النفوس، وهذه تورد لهم من مصادرات الأديان ما يوقعهم في

الشك والتردد ... ثم تركت المصريين يغدون ويروحون بين هذه المتناقضات ونحن في بحر اللهو غارقون). [٣٠]

وقد عبر كثير من مفكرينا في مراحل الأزمات الحضارية التي مرت بها أمتنا عن خطورة انعدام تحديد الهوية ، وعدم الالتفاف حول مفهوم واحد لها ؛ ففي أعقاب نكسة يونيو ١٩٦٧م شخص الدكتور حسن حنفي أهم مشكلاتنا في أننا (مازلنا بصدد البحث عن استراتيجية . هل تكون صياغة قومية للقضية ؟ أم تكون صياغة أكثر اتساعا وصدقا داخل حركات التحرر العالمي؟) [٣١] ثم ضرب أمثلة سياسية على ذلك فقال: (ويتضح هذا التخبط في تاريخنا المعاصر من أننا اشتراكيون لا نتبنى الاشتراكية ، وأصدقاء البلاد الشيوعية ، ونحرم الأحزاب الشيوعية ، وفي نفس الوقت أعداء أمريكا، ونسمح لكل ما هو أمريكي صريح أو ضمني . نحن عرب ومسلمون ، مرة في مؤتمر قمة عربي ، ومرة في مؤتمر قمة إسلامي يحاول فيه ياسر عرفات مع شاه إيران حل قضية فلسطين) [٣٢]. ويتبنى هذا البحث فكرة مؤداها أن القضاء على مثل هذه التناقضات الكائنة في المستوى الاجتماعي والسياسي يتأتى من حل إشكالية الهوية في المستوى الفردي .

٣- دور تحديد الهوية في الوعي بالذات الحضارية : فإن الوعي بالذات سابق – من حيث ترتيب أولويات الحوار – على تقديم هذه الذات كنموذج حضاري يقوم بدور التحاور والتبادل . ومن هنا فإن حاجتنا إلى وعينا بذاتنا تدفعنا إلى البحث عن الوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق هذا الوعي بشكل مثالي . وذلك لأن قدرتنا على تبوء موقعنا الحضاري المناسب وثيقة الصلة بحسنا التاريخي ووعينا التراثي والحضاري وإيماننا بذاتنا ومعنى وجودنا . والبحث عن هذه الوسائل يقرر أن "تحديد الهوية" يأتي في صدارتها ، فتكون حركتنا على النحو التالي : من "تحديد الهوية " إلى "الوعي بالذات" إلى "الموقع الحضاري".

وقد أدرك الباحثون في قضايا الوعي المعاصر لأنفسنا أهمية تحقق هذا الوعي في خلق مناخ علائقي ناجح بالآخر . فيقول الدكتور محمد عابد الجابري : (إن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة في التصورات والتمثيلات - أي مخيالا – من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه ؛ مخيالا يقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ، ويوزع الهويات والأدوار ، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة). [٣٣] وهو بذلك يشير إلى أهمية تحديد الهوية في تكوين الوعي الجماعي بالذات ، ويؤكد الجابري على أهمية هذه الخطوة في علاقة المجتمع "في حوار أو صراع" مع الآخر ، فيقول : (إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية ؛ لرؤية الآخرين له من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه) [٣٤] ويقرر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا أن فهم الأمة لذاتها عنصر أساسي من عناصر حياتها الثقافية والحضارية في أي عصر من العصور . ولكنه يكتسب أهمية خاصة وغير عادية فى فترات الصراع الحضارى . الذى يرافقه تحول حضارى[٣٥] ونحن نعيش مثل هذه الحالة فى ظروفنا الراهن الذى نبحث فيه عن أنسب صيغة لأنفسنا بين الحضارات

الأخرى . والتحول الحضارى الملح هنا يقتدى التجديد المطلوب هنا هو (محاولة لإعادة البناء بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية ، وإعادة اكتشاف الذات ، واكتشاف الوعي المختلف بها) (٣٦) فعندما يتشكل لنا مثل هذا الوعي بالذات ، والفهم لأيديولوجيتنا يمكن أن نبدأ في الإعلان عن أنفسنا في الحوار الحضاري .

وبعد ، فإن هذا التمهيد لدراسة أطروحات الهوية في فكرنا المعاصر قد أسفر عن المقدمات المهمة الآتية:

١- أهمية خطوة تحديد الهوية في حوارنا مع الحضارات .

٢- خطورة الجمع بين هويتين أو ولاءين حضاريين على موقفنا في الحوار .

٣- ضرورة التطابق الكامل والانسجام التام بين الانتماء الداخلي للفرد ، والخطاب الحضاري للجماعة في خلق كيان حضاري متماسك بعيد عن الانفصام .

٤-أطروحات "الهوية" على كثرتها في الساحة الفكرية المعاصرة يمكن أن يكون لها موقع على الصعيد السياسي أو الاجتماعي ، أما على صعيد الحوار مع الحضارات العالمية الأخرى ؛ فلا يستقيم ذلك إلا لأطروحتين هما: الهوية الإسلامية الحضارية ، والهوية العربية الحضارية . وهما موضوع دراستنا التفصيلية فيما يلي .

الطرح الأول: الهوية الإسلامية الحضارية

الوجود الحقيقي لما اصطلح عليه بالحضارة الإسلامية يثبت أن أطروحة "الهوية الحضارية الإسلامية" معبرا عنا في الحوار مع الحضارات الأخرى ، ليست من المثالية والتعالي المطلق والتجريد بحيث يستحيل أو حتى يصعب إعادة بناء شخصيتنا الحضارية وفق تصورها. ومن ثم فإننا إذا تحدثنا عن هويتنا في الحوار الحضاري تحدثنا عن هويتنا الإسلامية ، وعن تراثنا فهو تراثنا الإسلامي، وعن قيمنا، فهي قيمنا الإسلامية .. وهكذا.

يرى الدكتور حسن حنفي أن الحضارة ينبغي أن يطلق عليها "الحضارة الإسلامية" ويعترض على التسمية البديلة في الطرح دائما، وهي "الحضارة العربية" ، ويعلل ذلك بقوله : (لانتساب الفكر إلى الدين لا إلى الجنس) (٣٧) ، وكان ذلك في معرض رده على الفيلسوف الفرنسي "جارودي" عند زيارته لمصر عام ١٩٧٠م قبل أن يشهر إسلامه. حيث كان يتمسك بتسميتها بالحضارة العربية. ويذكر الدكتور حسن حنفي في حديثه عن الفكر أنه يفضل أن يوصف بالديني لا بالعربي، حيث يقول :(وما دمنا بصدد الفكر الديني فلا يمكن الحديث عن الفكر العربي، فالفكر لا جنس له .. وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم، ولأوضاع طائفية معروفة مصطلح "الفكر العربي") (٣٨)

كما اتضح من رأي "جارودي" قبل إسلامه، فإن المنظرين للموقف الغربي من حضارتنا الذين يمثلون "الآخر" بقوة ، يصرون على تسميتها بالعربية لا نستثني منهم المعترفين بفضل الحضارة الإسلامية على حضارتهم مثل "زيغريد هونكه" التي تستند في دعواها إلى إسهام غير المسلمين في بنائها بقسط وفير من النتاج العلمي والفكري. تقول المستشرقة الألمانية : (إن هذا الكتاب يتناول "العرب" و"الحضارة العربية" ولا أقول "الحضارة الإسلامية" ، ذلك أن كثيرا من

المسيحيين واليهود والمزديين والصابئة قد حملوا هم مشاعلها أيضا، وليس هذا فحسب، بل إن كثيرا من تحقيقاتها العظيمة الشأن كان مبعثها احتجاجا على قواعد الإسلام القويمة **Orthodoxe** ، بل أضف إلى ذلك أن كثيرا من صفات هذا العالم الروحي الخاصة كان موجودا في صفات العرب قبل الإسلام)

وبذلك يتضح أن المبررات المقدمة لـ "لادينية الحضارة" هي بذاتها مبررات دينية. وأرى أن سبب هذا التناقض هو عدم الفهم للحدود الفاصلة بين مفهومين يبدوان متطابقين ، في حين أن النظرة التحليلية الهادئة تثبت أن بينهما فرقا يجب اعتباره عند الحديث عن "الحضارة" . وهما المفهوم الديني للإسلام، والمفهوم الحضاري له. وسيأتي تفصيل ذلك لاحقا إن شاء الله تعالى في موضعه من البحث.

حول وعي الآخر بهويتنا الإسلامية

لعل الإشارة العجلى التي قدمت بها "هونكه" لكتابها ، ورفضت فيها صفة الإسلامية على حضارتنا تنبئ عن إشكالية فكرية عند الغربيين بخصوص وعيهم بهويتنا ونحن نتحاور معهم. ولم يكن المفكرون الغربيون جميعا على موقف "هونكه" بل هناك تيار آخر يدرك مدى أهمية الإسلام في أي حوار حضاري مع الغرب. فقد لاحظ ماسينيون بذكاء أن المشكلات العالقة بين الشرق والغرب، والتي تتمحور كلها حول فقدان الثقة والتوجس من السطو الثقافي لا يمكن حلها إلا إذا دخل الإسلام وسيطا في الحوار، ومن ثم يعي "الغرب الحضاري" أن الآخر بالنسبة له هو "الإسلام الحضاري".. يقول ماسينيون (وإذا ما أريد إحلال التعاون محل الخلاف بين المُجتمعات في الشرق والغرب فإن وساطة الإسلام ضرورية لا غنى عنها، فهو وحده الكفيل بحل المشكلة التي تواجه أوروبا في علاقاتها مع الشرق. فإذا اتحدا عظم الأمل في أن تكون النتيجة سلاما. أما إن رفضت أوروبا معاونة الإسلام، وألقت بنفسها في أحضان خصومه، فإن العاقبة لا يمكن أن تكون إلا نكبة لهما معا) (٤٠) نلتقي عند "مارسيل بوازار" بفكرة قاطعة دالة على أن شريحة متعاظمة من مفكري الغرب لا يرون في هويتنا الحضارية قوامة،بعيدا عن الإسلام ، حيث يؤكد من خلال استدعائه للوقائع الصراعية بين الشرق والغرب ؛ أن الدين – بوجه عام – هو نبض الأحداث، وخلفيتها، وإطارها العام، وتوجهها المستقبلي، وهو العنصر الأساسي في دائرة الصراع بين الشرق المنكفئ، والثقافة الغربية الغالبة[٤١]. وبخصوص الأثر الإسلامي في الشرق باعتبار أن الإسلام هو الهوية الحقيقية له يقول بوازار (إن طبقات المجتمع المتوسطة والدنيا- وهي أقل تأثرا بالأفكار المستوردة- ترى أن كل تقدم ناتج عن عملية التحديث من منظور إسلامي إلى العالم أكثر مما هو من منظور أي نوع آخر. ويبدو أن الإسلام – وهو التزام فردي، ونظام جماعي، إلى جانب أنه إيضاح لمثل عليا مجردة قادرة على التأثير في مجرى الأمور السياسية- أخذ يترسخ أكثر فأكثر)[٤٢]. فهو يشير هنا إلى الوعي المعاصر الذي تحقق لدينا بمفهوم الهوية الإسلامية الحضارية، التي ترسخت أكثر وأكثر، بحسب تعبيره. ويصرح بقضية الوعي هذه عندما يلاحظ كيف أنه "حتى

لدى أكثر النخب تغربا" يشتد عود "الدين" بوصفه (تعبيرا عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم) [٤٣]، ويترتب على ذلك أنه في (أية مواجهة حضارية شاملة ليس ثمة طريق وسط ذو طابع تلفيقي. ليس ثمة سوى خيار واحد، التشبث أكثر بالعقيدة من أجل تأكيد الذات، والتعبير عنها في مواجهة العالم، وما عدا ذلك فهو انتحار، أو فناء يتجاوز دائرة التميز الثقافي إلى صميم الذات فيمحوها) [٤٤] .

شبهة والرد عليها : قد تثار شبهة للنيل من طرح "الهوية الإسلامية الحضارية " كإطار عام لنا في حوارنا مع الحضارات، مؤداها أن وضع «الإسلام» في مثل هذا الحوار "الحضاري" من شأنه أن يثير الحساسية المسيحية الغربية الكاثوليكية، ومن ثم يتحول الحوار الحضاري إلى حوار ديني، أو – على الأقل – يصنع مانعا يصعب تجاوزه بين القطبين الشرقي والغربي، مما يضمن فشل مساعي الحوار نحو أغراضه المشتركة، أو تعويقها على الأقل.

ومع التسليم بإمكانية إثارة مثل هذه الحساسية فإننا لا نسلم بوجوب إخفاء «الإسلام» من ساحة الحوار اتقاء لإثارة حساسيات الآخر ضدنا، ومن ثم فإنه يمكن معالجة هذه القضية من خلال المساعي الفكرية الآتية:

١- تصويت المفاهيم الغربية الشائعة عن الإسلام ، وذلك بإظهار البعد الحضاري فيه.

٢- إن تغييب الأيديولوجية الإسلامية مطلب عسير التحقيق حتى لو اعتمدنا أطروحات أخرى للهوية كالعروبة أو القطرية أو الشرقية أو غيرها، وذلك لتمكن الإسلام من نفس إنسان هذا القطب الجنوبي من العالم. وكما ذكر ماسينيون فيما سبق: لن يكون تغييب الإسلام في صالح غايات الحوار.

٣- إنه بالنظر إلى أيديولوجية الآخر الشريك في الحوار نجد أن الغرب مثلا لم يتخل يوما في تعامله الحضاري والسياسي والاجتماعي عن الأيديولوجية "الدينية"المسيحية حيث صارت المسيحية ذاتها أساسا أيدلوجيا للمركزية الغربية.[٤٥]

٤- وأخيرا، فإن استتباع بروز الإسلام في هويتنا الحضارية نشأة نوع من الحوار الديني ليس مما ينبغي التخلص منه. وذلك إذا اعتبرنا هذا الحوار الديني أحد أركان الحوار الحضاري، وليس كل الحوار الحضاري. بل إن كثيرا من علماء النصرانية يعتبرون أن الحوار الديني هو "أسمى حوار" [٤٦].

مقومات الكفاءة في أطروحة "الهوية الإسلامية الحضارية"

يمكن القول – في ضوء ما سبق بيانه في المقدمة النظرية للبحث – بأن أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تجاوز جميع التحديات التي تواجهها في سبيل إثبات كفاءتها للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى. هذا بالإضافة إلى أنها تملك من المقومات الذاتية ما يجعلها مؤهلة للقيام بهذا الدور. وأن أي دراسة وفق معايير موضوعية لهذه الأطروحة ستخلص إلى هذه الحقيقة، سواء روعي في هذه المعايير الإطار الفكري الفلسفي المجرد، أو احتسبت التجربة التاريخية والواقعية في أسس التقييم. ومن هنا كان لزاما على البحث ،

في مسعاه لإثبات الكفاءة الحضارية المطلقة للهوية الإسلامية الحضارية ، أن يفتش عن أهم المقومات الصانعة لهذه الكفاءة المؤسسة للأهلية المذكورة. ونشير بداية إلى أن بعض هذه المقومات تستخلص من مواصفات ذاتية تمجيدية في الأطروحة، كقدرتها على التجميع، وقابليتها للتوسع، وبعضها الآخر يستخلص من تتبع نتائج حركة جدلية تتمحور حول مدى مقدرة الأطروحة على تجاوز العقبات، ومعالجة التحديات التي تواجهها، كقدرتها على استيعاب العصبات، وفلسفتها التعاملية مع غير المنتمين إليها، وكذلك المارقين عليها.

أولا: القدرة على التجميع الديني والحضاري للمسلمين:

مما لا شك فيه أننا بحاجة في ظرفنا الحضاري الراهن إلى الالتفاف حول الهوية التي تضم تحت لوائها أكبر قدر ممكن من الإسهامات الحضارية، حتى يكون ذلك بمثابة عنصر قوة تكتسبه حضارتنا، وتستند إليه في حوارها، وفي سعيها نحو تبوء مكانة لائقة بين الحضارات. وفي ضوء هذا الإيضاح، وفي ضوء ما سبق تقريره بهذا الخصوص في المقدمة النظرية للبحث، يمكن القول بأن أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تحقيق هذه الغاية على نحو كامل.

فهذه الخاصية هي من الخاصيات الذاتية التي تكمن في مفهوم الهوية الإسلامية. ويراد بها مدى مقدرتها على إزالة الفواصل التي تحول دون اجتماع الشعوب الإسلامية ذات الثقافات المختلفة حول ولاء واحد، وهوية واحدة. ومن ثم فإن الحديث هنا لا يشمل القضاء على العصبات واستيعابها، فلذلك حديث آخر سيأتي لاحقا. وإنما التركيز هنا على قدرة الهوية الإسلامية على أن تكون سقفا حضاريا وعقديا وأيديولوجيا للمسلمين على اختلاف جنسياتهم وقومياتهم ونظمهم السياسية وحدودهم الجغرافية.

فالمسلمون جميعا – بالمفهوم النظري المجرد – ينضوون تحت مفهوم الهوية الإسلامية ، وفقا لمبادئ الإسلام الذي اعتبر المسلمين وحدة عقائدية وفكرية وسياسية يعد تفككها معصية ومخالفة صريحة للدين ، (فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والتبعثر، ورفض العصبية القبلية المفرطة، وأحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية ، وهيأ قيما ومثلا جديدة، ووجهة مشتركة في الحياة، وأساسا لتشريع شامل ، وأبطل الغزو ، وفرض الجهاد في سبيل العقيدة ، وجاد بفكرة "الأمة" التي تستند إلى العقيدة، وكان من أسسها المساواة والتفاضل بالعمل، وحرمة الفرد، والتأكيد على الشورى في الأمور العامة) (٤٧) . ومن ثم فالمجتمع الإسلامي لا يقوم على أساس الاعتبارات المادية كالجنس أو اللون أو الأرض ، وإنما تجمعه أساسا وحدة العقيدة والفكر (٤٨) ولا شك أن الأدلة النقلية على هذه الحقيقة من الكثرة بحيث يغني الإجمال بذكر مقاصدها عن التفصيل بسردها . ويمكن على سبيل الاستئناس في تثبيت الفكر على المستوى النظرى الإشارة إلى بعضها : قال تعالى : " إنما المؤمنون إخوة " (٤٩). وقال تعالى " فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا" (٥٠). وقال تعالى في شأن المشركين :" فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم

في الدين" (٥١). وقال تعالى:"إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" (٥٢).

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : "المسلمون كرجل واحد، إذا اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله"(٥٣). وقال صلى الله عليه وسلم "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا، وشبك بين أصابعه" (٥٤). وقال- صلى الله عليه وسلم :"من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، فأراد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه" وفي رواية: «فاضربوا رأسه بالسيف كائنا من كان" (٥٥). وقال صلى الله عليه وسلم -"من أعطى لله، ومنع لله، وأحب لله، وأبغض لله، فقد استكمل إيمانه" (٥٦).

وبالنظر إلى التجربة التاريخية ، فإن ما جاء به الإسلام من مثل جديدة، وقيم أيديولوجية شاملة عليا تسمو على حقائق الأفراد أو العناصر التي يتألف منها، قد أذابت (الفرس والهنود والأتراك والروم والعرب في حقيقة شاملة أكبر احتوتهم جميعا، واغتنت بهم جميعا كما اغتنوا هم بها، وأخصبوا بلقاحها. هذه الحقيقة هي نسيج جديد سداه الإسلام) (٥٧).

ولنا هنا أن نتساءل: إذا جاز لنا في نظرتنا التقويمية لفاعلية الهوية الحضارية الإسلامية أن نقول: إن الكندى الفارابي والرازي وابن سينا والغزالي وابن باجه والكندي وغيرهم، وإن تحدروا من أصول شتى وجنسيات مختلفة، فإنهم جميعا مسلمون بالعقيدة الدينية، والهوية الحضارية والشخصية الثقافية- فهل يمكننا اليوم ونحن بصدد مشروع تحديد هويتنا الحضارية من أجل الحوار مع الحضارات، أن نقول: إن جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال والبروفيسور عبد الأحد داود ومحمد أسد وروجي جارودي وعلي عزت بيجوفيتش وعبدالرحمن بدوي أصحاب هم حضاري واحد، بموجب هويتهم الإسلامية الواحدة بالرغم من الاختلاف في الجنسية، والجغرافيا، والعرق؟

إن هذا الفهم الواعي لمقدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري بإذابة الحواجز المصطنعة ، وإفساح المجال للوحدة العقدية لتربي في جميع أبنائها روحا حضاريا واحدا، وهما مشتركا في الحوار الحضاري، لم يكن غائبا عن المسلمين يوما. ولم يغب كذلك عن طائفة واعية من خصومهم. فقد فهم بعض المستشرقين حقيقة مقدرة الإسلام على جمع أشتات الأمم ومختلف الشعوب تحت مظلة حضارية واحدة. يقول الأستاذ ماسينيون: (الإسلام مطالب بخدمة يسديها للإنسانية؛ فله ماض بديع من تعاون الشعوب وتفاهمها. وليس من مجتمع آخر له مثل ما للإسلام من ماض كله النجاح في جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة في الحقوق والواجبات. ولقد برهنت الطوائف الإسلامية الكبرى في إفريقيا والهند الشرقية والجماعات الصغيرة منهم في الصين واليابان؛ على أن الإسلام يستطيع أن يوفق بين العناصر التي لا سبيل إلى التوفيق بينها) (٥٨) ونستطيع أن نقول: إن هذه الحقيقة أصبحت موضع اتفاق بين الباحثين كما يعبر عن ذلك أحدهم بقوله: (جميع الباحثين يقولون بوجود حضارة إسلامية متميزة تميزا واضحا. وفي هذه الحضارة الإسلامية عدة ثقافات فرعية، أو حضارات فرعية: الثقافة العربية – الثقافة

التركية- الثقافة الفارسية، ويضيف بعضهم الثقافة الماليزية) [٥٩].

ولم يكن هذا الثبات الذي تتسم به حقيقة قدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري للمسلمين آتيا من مجرد النظر للتاريخ في ضوء معطيات النص والفكرة. وإنما تتأكد بالنظر إلى عوامل التأثير في هوية الشعوب غير العربية التي تشاركنا في العقيدة، وتعيش تحت وطأة التغريب والعلمنة. فقد دلت الدراسات الحديثة التي أجريت على طلاب الجامعات في تركيا أن الشباب يعودون بموقفهم من العرب إلى العلاقة الإسلامية، ويرون أن التمحور حول الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، بالإضافة إلى تنشيط الروابط الإسلامية هو السبيل الوحيد لرأب الصدع بين العرب والأتراك، حيث لا يمكن لغير الهوية الإسلامية فعل ذلك. فقد طرح على عينة من طلاب الجامعة السؤال التالي: ما اقتراحاتكم لتطوير العلاقات العربية التركية؟ فكانت الأجوبة حول المحاور التالية، وبالنسب المؤشرة إزاءها:

١. إقامة السوق الإسلامية المشتركة، والتكامل الاقتصادي بين العرب والأتراك (١٤%).
٢. العرب يمتلكون المال والنفط، والأتراك متقدمون صناعيا وتقانيا، ولديهم المياه الوفيرة، فيمكن إيجاد تعاون مثمر بينهما (١٢%).
٣. نبذ الخلافات العربية العربية، والعربية الإسلامية، والاتحاد لمجابهة الأخطار التي تواجه المسلمين (١٢%).
٤. يعمل الغرب لإعادة تقسيم المنطقة من أجل إذلال العرب والأتراك خاصة، والمسلمين عامة، وكذلك فإن تسوية العرب والأتراك لخلافاتهم تفوت عليهم الفرصة (١٠%).
٥. هناك حرب صليبية جديدة تستهدف الفكر الإسلامي من خلال اتهامه بالإرهاب والتعصب والقتل، مع وجود حركة تبشيرية قوية في شمال العراق وتركيا والسودان، فإذا لم ينتبه العرب – وهم نواة الإسلام- والأتراك – وهم حماته – إلى ذلك، ويقاوموا هذه الحركة؛ فلن تقوم لهم قائمة بعد اليوم (١٠%).

ونتيجة هذه الدراسة كما يسجلها الباحث (أن ٧٢% من المجيبين يؤيدون تطوير العلاقات العربية التركية من المنظور الإسلامي .. وهذه النظرة هي النظرة الواقعية المنطلقة من معطيات العصر في إقامة العلاقات بين الدول على الأسس المتينة) [٦٠].

وإذا أخذنا الجزائر كنموذج واقعي – وهناك غيره الكثير – لبيان قدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري للمسلمين بإذابة كل الحواجز والنزعات الإثنية لتكوين شعب واحد، سنجد أنه (بعد دخول الإسلام إلى الجزائر أخذت الشخصية الجزائرية بعدا حضاريا وثقافيا جديدين كل الجدة. وحين تكون الشعب الجزائري في ظل الإسلام تكوينا جديدا نتج من عملية امتزاج العنصرين الأساسيين من سكان الجزائر: العنصر الأمازيغي القديم "البربر" من سكان البلاد، والعنصر العربي. فأقام الجميع صرح الحضارة الإسلامية، يعربون عنها، وينشرون لواءها) [٦١].

ومن جمع النموذجين التركي والجزائري يمكننا الخروج بالنتائج التالية:

١-يستشعر المسلمون على اختلاف قومياتهم أهمية «الإسلام» في توحيدهم حسا وفعلا من أجل تكوين جبهة حضارية ترتكز على أسس عقائدية.

٢- يعد الرابط الديني أقوى ما يربط الشعوب الإسلامية ويزيل العوائق المانعة للتوحد الحضاري.

٣-يمكن أن يتخلى المسلم عن كل مكوناته الأخرى غير الإسلامية إذا كانت تمثل خطرا ما على هويته الإسلامية.

٤-لا يرى المسلمون من غير العرب تميزا للعنصر العربي ضمن منظومة الأمة الإسلامية ، بموجب كون الإسلام ظهر في بلادهم وبلغتهم. ما لم يتحملوا مسئوليتهم التاريخية والحضارية إلى جانب غيرهم من المسلمين في إقامة صرح الحضارة الإسلامية والدفاع عنها.

٥-من أهم ما يجمع المسلمين حول دائرة الإسلام الواحد التحديات القادمة من الآخر ، سواء في صورة عدائية "صراع الحضارات" أو في صورة ندية "حوار الحضارات".

ولبيان أهمية جامعة الدين بالنسبة للمسلمين، ومدى تأثيرها على الفعل الحضاري، والموقف السياسي، والرؤية الاجتماعية نذكر ما أجمع عليه الدارسون من أن "تفوق المبادئ الإسلامية ، بالتأكيد على المساواة ، ورفض كل تمييز على أساس عرقي أو قومي أو عصبي" كان من أهم المبادئ العامة التي حكمت التفكير الحضاري في تاريخ الإسلام الطويل، فأشركت الدولة العباسية المسلمين من غير العرب في السلطة ، وتخلت عن فكرة قيام الجيش على أساس قبلي ، مما مثل نتائج طبيعية تتناسب والتحول الاجتماعي(٦٢).

وكذلك فإن من الأدلة على أن الإسلام قد أزال جميع الفوارق القومية ما يذكره المؤرخون حول الوئام العربي – العثماني ، الذي كان من أهم مظاهره أن العرب لغاية عام ١٨٣٠م لم يبدر منهم الكثير مما ينم عن سخط قومي تجاه حكامهم العثمانيين (٦٣). ويشير جبر ضومط (١٨٥٩-١٩٣٠م) أستاذ اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأمريكية ببيروت إلى الروابط التي كانت قائمة ، ويبدو جليا تعظيمه للرابطة الدينية، واعتبارها الأساس الذي بتفككه تنهار الوحدة. يقول :(كان لنا – أي المتكلمين بالعربية- جامعتان، جامعة اللغة، وجامعة الدين، وهما جامعتان أساسيتان. ومن أشد الجامعات لتكوين الأمة والمملكة. ثم ربطتنا أكثر الجامعة الدينية بالعثمانيين الأتراك. فتألف من ذلك الممالك العثمانية في أوروبا وآسيا وشمالي إفريقيا .. ثم قام أقوام أفسدوا الجامعة الدينية التي كانت تربطهم بالأتراك العثمانيين .. وكان بها عزهم، وعليها بنيت دعائم مجدهم ، فسقط بسقوطها بناء العثمانيين الشامخ إلى الحضيض وتفككت أوصالها، وأصبح المتكلمون بالعربية أشتاتا بعد أن كانوا عصبة واحدة) (٦٤). وهذه الجزئية الأخيرة تذكرنا بمعاداة الأوروبيين للغة العربية – آنذاك- باعتبارها أحد مظاهر الروابط الدينية في الإسلام . وهذا ما يصرح به عبدالله النديم في قوله : (وتدرجوا لإماتة لغتهم الوطنية بفرض المكافآت لمن ينبغ في الإنجليزية لتنسى لغة القرآن، فينسى بها الدين الواقف عقبة أمام أوروبا ، كما يصرحون بذلك في مجالسهم وأنديه شوراهم) (٦٥).

إن عبد الله النديم يربط بين شيئين نسعى هنا لتأكيد الترابط بينهما: الهوية الإسلامية المؤسسة على العقيدة في قلب المسلم والصبغة الموحدة للأمة الإسلامية حضاريا وسياسيا واجتماعيا على أرض الواقع. فهو يتحدث عن الوحدة الإسلامية العقائدية في مواجهة الغرب بالمعنى المسيحي فيقول :(بمن نقيس الجزائري إذا شاركه التونسي والهندي والمصري والقبرصي والعدني والمسقطي والزنجباري والبرنوي والبخاري والمروي والطاغستاني والتركماني والسرخسي، وقابله المراكشي والأفغاني برعدة الخائف الوجل، ونظر إليه العجمي، والعراقي واليمني والحجازي والنجدي والشامي والسوري والطرابلسي والأناضولي نظر المتوجس الحذر الذي تبعثه الهمة وتقعده القلة. كلما شموا رائحة السلم من دولة جاءهم إنذار الحرب من أخرى سعيا خلف الدين لا طلبا لسعة الملك. فإنه لو كانت الدولة العثمانية مسيحية الدين لبقيت بقاء الدهر بين تلك الدول الكبيرة والصغيرة التي هي جزء منها في الحقيقة ، ولكن المغايرة الدينية، وسعي أوروبا في تلاشي الدين الإسلامي أوجب هذا التحامل الذي أخرج كثيرا من ممالك الدولة بالاستقلال أو الابتلاع) (٦٦). ومن ثم يأتي جزم الإمام محمد عبده على المستوى الديني والمسئولية الإيمانية بهذه "الفتوى" التي يقول فيها: (إن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسله ، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين) (٦٧).

ومن هنا يمكننا القول بأن معطيات التجربة التاريخية في مواضع متفاوتة من التاريخ الإسلامي قديمه وحديثه تنطق بالقدرة الفائقة للإسلام بموجب عقائده ومقاصده على جمع المسلمين تحت مظلة حضارية واحدة. تؤسس على ولاء ديني وأيديولوجي واحد. ومقتضى ذلك قدرة فائقة أخرى على إزالة الحواجز العرقية أو القومية أو الجغرافية في سبيل تحقيق هذا الجمع الديني الحضاري.

ثانيا: القدرة على الاستيعاب الحضاري لغير المسلمين

وهنا تختبر مقدرة أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية على التعامل المثمر البناء مع العناصر الحضارية الفاعلة من غير المسلمين الذين يعيشون فى إطار الحضارة الإسلامية . سواء بالمعنى السياسى (الدولة) فيما مضى . أو بالمعنى الولائى والفكر فى عصرنا الحاضر . ومن ثم فالسؤال المطلوب مناقشته هنا هو: إلى أى مدى يمكن للهوية الإسلامية والحضارية أن تكون هوية لغير المسلمين؟

وللإجابة على هذا السؤال فإننا ندرس القضية – وفق منهج البحث الذي سبق بيانه في المقدمة النظرية – في ضوء التحليل النظري. ثم استطلاع معطيات التجربة التاريخية بهذا الخصوص . لنخلص من ذلك إلى صياغة أنسب تصور للوضع المستقبلي لغير المسلمين من أبناء العالم الإسلامي، وموقعهم في حوارنا مع الحضارات الأخرى.

١) في الإطار النظري: سبقت الإشارة إلى مقولتين تمثلان معطيين من معطيات الإسلام، وهما المعطى التعبدي «الدين» ، والمعطى الحضاري «الأيديولوجيا». وبالربط الموضوعي بين «غير المسلمين

الذين يستظلون بالإسلام» و«المعطى الحضاري للإسلام» ينتج لدينا هوية إسلامية حضارية تعبر عن غير المسلمين تعبيرا حقيقيا، ولا تصطدم مع شيء من مكوناتهم «الدينية». ونستطيع أن نستوعبهم ضمن منظومة كبرى هي «الحضارة الإسلامية» التي يقفون فيها مع المسلمين الجامعين للمعطيين ، تحت مظلة انتمائية وولائية واحدة ، وهي «الهوية الإسلامية الحضارية». ومن هنا تأتي الإجابة بالإيجاب على السؤال الجوهري المطروح هنا: هل يصلح الإسلام أن يقدم مشروعا للهوية الحضارية قادرا على استيعاب غير المسلمين؟. وتقتضي الإجابة عن هذا السؤال تفصيل القول في الفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة ، نظرا لأهمية هذه التفرقة البالغة في بيان الفكرة التي نريد إثباتها هنا .

الفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة: يمثل هذا الفرق إحدى المرتكزات المهمة التي يعالج البحث أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية في ضوئها، وهي التمييز الحاسم بين معطيين للإسلام، هما الإسلام باعتباره دينا يتعبد الفرد لربه وفقا له، والإسلام باعتباره نظاما للحياة وأيديولوجيا يخلق من الفرد- أيا كان دينه- عبقرية فكرية وعلمية وحضارية قادرة على الابتكار والإبداع، ومن ثم متأدلجة به متخذة إياه هوية ومظلة ودرعا.

أي أننا – وفق هذا التصور- أمام مصطلحين في الهوية هما: الهوية الإسلامية ممثلة للعقيدة بشروطها وقواعدها المأخوذة من مصادر الإسلام كدين سماوي . والهوية الإسلامية الحضارية كفكرة أيديولوجية توجه الفرد وجهة حضارية لها شروطها وقواعدها المأخوذة من أفكار أبنائها ، المعتمدة على قيم حضارية نابعة من البيئة "المجتمع الإسلامي" وهما مقولتان مختلفتان لا تدخل الأولى شرطا في الثانية، وإن كانت متضمنة لها ومحتوية عليها.

ومن هنا يمكننا أن نؤكد على الفرق بين الإسلام بالمعنى الديني، والإسلام بالمعنى الحضاري، كما فعل أبو نصر الفارابي حيث فرق بين الأمة بالمفهوم البشري أي الحضاري، وبين الملة أي اتباع ديانة. ومن ثم فإن الممثلين للحضارة الإسلامية من المسلمين وغيرهم يعتبرون ضمن الأمة ؛ ومن ثم الهوية الإسلامية بالمفهوم البشري الحضاري المؤسساتي القيمي، وليس بالمفهوم الديني الاعتقادي التعبدي الملي(٦٨).

إن الدائرة الدينية الملية لا تتسع لغير المتدينين بالإسلام، ولا تسمح بأن يتسمى بها غير المعتنقين لثوابتها في الاعتقاد والعبادات "العقيدة والشريعة" . وهذا الفرد الداخل في تلك الدائرة هو "المسلم". أما الدائرة الحضارية فهي تتسع بحيث ينتمي إليها حضاريا كل البشر الواقعين فيها على اختلاف أقوامهم، ومللهم ، وأنماط حياتهم، وشرائحهم الاجتماعية(٦٩).

ويشير أحد الباحثين إلى أن الغربيين تحقق عندهم وعي نسبي بهذه الحقيقة التي يتضح من خلالها الفرق بين المعنى الديني للإسلام، والمعنى الحضاري له. فالأول ليس مقصودا وحده في الحوار مع الحضارات، ولا يسمح هو نفسه – وفقا لثوابته- أن يسمى به غير أتباعه. أما الثاني فإنه يتأسس على قيم الإسلام

الحضارية. يقول الدجاني : (إن بروز الرؤية الكونية المؤمنة في الحضارة الإسلامية لدى المسيحيين والمسلمين المؤمنين بالله ، جعل كثيرين من الغرب يستعملون كلمة الإسلام للدلالة على هذه الحضارة بجميع من ينتمي إليها . وهذا هو المدلول الحضاري لكلمة الإسلام ، يضاف إلى مدلول رسالة الإسلام الخاتمة، ورسالات الإسلام التي سبقت)(٧٠).

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن المعنى الديني في الإسلام – وهو الذي يحكم وينظم العلاقة بين الإنسان وربه – لا يمكن فصله عن المعنى الحضاري، ولا استبعاده من أي عمل تربوي أو تعبوي يستهدف بناء الشخصية «المسلمة» ؛ وذلك لأن الإسلام يمتلك كدين معاني قوية قادرة على تفعيل باطن الشخصية في رسم ظاهره، وتحويل عقيدته القلبية والروحية إلى آلية مؤثرة في تغيير واقعه وإعمار موقعه في الكون. فالدافعية التي تكتنزها هذه العقيدة ستكون من أعظم العناصر المكونة للموقف المتحمس والفاعل في الحوار مع الحضارات الأخرى.

أما عن الشخصية "الإسلامية" ، وليست "المسلمة "فإنه لا يدخل المعطى الديني للإسلام شرطا في قيامها، فإن "الإسلامي" هو كذلك بالانتماء الحضاري والفكري، وبالدخول في إطار الإسلام الحضاري، كما يعبر عن ذلك الدكتور أنور عبدالملك ، أحد كبار المفكرين المسيحيين المصريين الواعين ، حيث يصف الإسلام بهذا المعنى قائلا : (إن الإسلام في أوطاننا معين عظيم، ومنبع أصيل، وإطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة) (٧١).

ومن ثم فإن المطلوب الحضاري لشعوبنا هو (تركيز للدول والأمم والحركات الروحية والسياسية في إطار الحضارة الإسلامية المعاصرة) (٧٢). وللدكتور أنور عبدالملك مشروعه الخاص – والذي يستجيب بالتأكيد للمنطلق الأساسي الذي يحاول البحث إظهاره في المعنى الحضاري للإسلام- في فهم الإطار الذي يقدمه الإسلام الحضاري بالمعنى السياسي، وهو أحد أهم معانيه، ولن يكون بوسعنا في حوارنا مع الحضارات تجاهله، أو حتى تأخيره. ومن ثم يعرف الدكتور أنور عبدالملك مصطلح «الإسلام السياسي» تعريفا حضاريا جديرا بالتأمل ، حيث يقول :(يقصد بتعبير «الإسلام السياسي» الدور التاريخي والسياسي الذي لعبته مجموع الدول والشعوب المجتمعة في إطار «الحضارة الإسلامية» حفاظا على كيانها واستقلالها وتقدمها وخصوصيتها في مواجهة الحروب الصليبية والاستعمار التقليدي والإمبريالية. ومن هنا جاء استعمال كلمة "سياسي" إشارة إلى هذا البعد بالذات من البيئة الحضارية الإسلامية)(٧٣) ومن المنظور القيمي الذي يميز الإسلام الحضاري يتساءل :(وهل من حاجة لأن نشير إلى أن الإسلام السياسي هو فلسفة الأخوة، ومفهوم المساواة بين كل الجماعات الإنسانية ، وبوجه خاص إزاء أهل الكتاب، أتباع الديانات التوحيدية الثلاث) (٧٤).

يركز الدكتور أنور عبدالملك على قدرة الإسلام بالمعنى الحضاري القيمي على التخلص من الطائفية - وسيأتي النقاش حول هذا لاحقا- فيؤكد على

مرجعية الإسلام الفكرية الضرورية لأي عمل نهضوي حضاري. ففي دعوته للعمل كقيمة حضارية تقاس بها المشاركة الحيوية من أجل النهضة يستشهد بالقرآن الكريم قائلا :(وجب عليهم أيضا أن يذكروا الآية القرآنية : "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". ثم يرفض فكرة العلمانية التي تطرح كمخرج مسيحي انشطاري من إسلامية الحضارة قائلا :(إن بعض الدعوات السياسية التي تضع شعار العلمانية على رأس سلم أولوياتها، وتعتبر ذلك مقياس التخلص من الطائفية ؛ تقع في معظم الأحيان في فخ التراث ، والهرب المتخفي من شخصيتها الحضارية .. وعندئذ يجب اعتباره - الإسلام- كدرع واقية لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية .. مرة أخرى لا يمكن أن نتحرك إلا على أساس معطياتنا الحضارية) (٧٥)

ويخلص من ذلك كله إلى ما نؤكد عليه هنا من الدور المزدوج ، للإسلام حيث يقول ☹لقد لعب الإسلام منذ عشرة قرون دورا مزدوجا فهو من جهة – وعلى غرار الديانات التوحيدية الأخرى- دين إيمان وروحانية ، وهو من جهة أخرى يتميز عن باقيها جذريا بامتلاكه بعدا آخر ، وهو أنه كون خلال عشرة قرون درعا ثقافيا لوجود أمم وشعوب الشرق نفسه في مواجهة العدوان المتلاحق من أوروبا والغرب)(٧٦).

إن هذه التفرقة الحاسمة بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة تعني ببساطة بالنسبة للمسلم جمعا بين دورين لا ينفصلان للإسلام في حياته ، فهو دين يدين به ، وهو حضارة ينضوي تحت لوائها ويتخذها هوية له. وتعني بالنسبة لغير المسلمين ممن يستظلون بظل العالم الإسلامي هوية حضارية فقط ينضوي تحت لوائها ويتخذ منها هوية له. أي أن كل معنى من الدين الإسلامي حضاري، وليس كل معنى من الحضارة الإسلامية دينا.

تخدمنا هذه التفرقة في اتجاهات كثيرة، أبرزها اثنان: القضاء على الطائفية الدينية والإثنية في داخل دائرة الحضارة الإسلامية . وهو ما سيأتي بيانه بالتفصيل . والترفع بدين الإسلام عن وضعه موضع النقد، وبذلك سنجد أن الانتقادات التي يوجهها لنا أصحاب الحضارات الأخرى لن تنال من الإسلام كدين، وإنما ستكون نقدا منصبا على الحضارة الإسلامية، وهو أمر وارد في الحوار الحضاري مع الآخر، ووارد كذلك تعرضها لأن تقرأ بمناهج موضوعية الاتجاه، وليس في ذلك تقييم للإيمان نفسه ، ولا نقد له ولا للدين الإسلامي ورؤيته للوجود والمصير والقيم. (٧٧) هذا فضلا عن الدور الرئيسي ، وهو وضع قاعدة"فكرية للصياغة النظرية للهوية الإسلامية الحضارية لغير المسلمين .

وبناء على ما سبق يمكن تحديد أهم الثوابت التي تحكم هذا التصور للهوية الإسلامية الحضارية القادرة على ضم المسلمين وغيرهم تحت لوائها وولائها:

أ) العناصر المكونة للشخصية في جانبها الفكري والحضاري مشتركة بين المسلم وغيره، نظرا لاتسامها "بالإنسانية" وإن كانت إسلامية المصدر.

ب) العناصر الدينية التي تشكل الشخصية في جانبها الإيماني خاصة لكل «ملة» ، وتتميز في ذاتها ومصدرها من نظيراتها في الملل الأخرى.

جـ) ثمة عنصر رئيسي مشترك يتصدر مكونات الشخصية الحضارية، ويستمد وجوده من العناصر الدينية وهو "الإيمان" بمعناه العام. وهو بمثابة الأساس الذي تبنى عليه"الأيدلوجيا" في الموقف الحضاري.

ويمكن صياغة التصور النظري للهوية الإسلامية الحضارية من حيث المكونات، والعلاقة مع الأديان "المتعددة" في ظل الوجود الإسلامي على النحو التالي:

إيضاحات :

من خلال استقراء الشكل السابق يمكن أن نسجل هذه النقاط المهمة في توضيح الركائز الفكرية للهوية الإسلامية الحضارية لغير المسلمين :

الركيزة الأولى: الاعتراف بما للإسلام من قدرة على صياغة مناشط الإنسان صياغة خاصة ذات رؤى حضارية متوازنة ، تضبط مسارات الحياة المختلفة بضوابط قيمية قادرة على إنجاز أكمل الحضارات وآمنها . وأن نموذج الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها أكبر دليل على ذلك

ومن هنا يمكننا فهم قول أليكسي جورا فسكي : (ولكي يصبح المسيحي مواطنا حقيقيا في الأمة ، فإنه يجب أن يعترف بالإسلام ، ليس كدين وحسب ، وإنما كعنصر أساسي لا ينفصل مطلقا عن التاريخ العربي وحضارة العرب وبصفة خاصة "تراث العرب" جميعا) . (٧٨)

الركيزة الثانية : دخول "الإيمان" كمكون أساسي للأيديولوجيا التي تتصهر فيها "الأفكار" مع ذلك الإيمان ؛ لتوليد معنى يعبر عن ولاء فكري وانتماء عقلي عميقين . هذا المعنى هو الدعامة الرئيسية للهوية الإسلامية الحضارية ، وتأتي أهمية " الإيمان " من أن يسري العامل الروحي الكامن في الإنسان في كل فكرة . فالدين " عامة " قادر - بتوافر عامل الإيمان - على إحداث التماسك الضروري لتكوين جمع حضاري واحد ، وفي ذلك يقول الدكتور علي زيعور: (إن حلول المشكلات الأعراقية والأقوامية ، مشكلة القوميات الفرعية عند العرب ،لا تكون بالقمع ، وتسلط الأكثرية ، وهيمنة الدولة التي تود أن تشملن وتقيم المتشابه و الموحد واللامختلف . فلابد للخطاب التوحيدي من أن يعي المختلف والمهمش ، ولا غنى عن وقود للتماسك يكون نابعا من الداخل فكريا - اعتباريًّا - نفسيا ، أو بكلمة قديمة " روحيا (٧٩)

وقد أدرك أهمية "الإيمان" الذي يجمع المسلمين مع النصارى واليهود ، أو من يعرفون في الاصطلاح الإسلامي بـ "أهل الكتاب" كثير من مفكري النصارى؛ ففي إطار التنقيب عن المسوغات الفكرية التي تحمل النصارى على الدخول في مفهوم الهوية الإسلامية الحضارية ، يبحث علماء النصارى عن المقومات المشتركة بينهم وبين المسلمين . ويقول الأب جورج شحاتة قنواتي في بيان سبب بحثه عن تلك المقومات : (لكي نفهم : كيف استطاع المسيحيون أن يعيشوا في إطار الحضارة الإسلامية العربية ؟ ويشعروا أنهم من لحامها وسداها ، وأنهم ليسوا غرباء عنها ، بل من العناصر الفعالة ؟) (٨٠) . فيلخص قنواتي هذه المقومات المشتركة **فيما يلي :**

١- الإيمان بإله واحد خالق السماوات والأرض وكل ما يرى وما لا يرى .

٢-الله واحد حي قيوم .
٣-الله خالق السماوات والأرض.
٤-أنبياء يرسلهم الله .
٥-الله محب للبشر .
٦-الله يحيي الأموات ويرضى الأنفس .
٧-الإنسان مخلوق للعبادة .
٨- اعتراف الإنسان بحقوق الله .

ومن تحقق جملة هذا البناء الإيماني للنفس يمكن قيام حضارة "إيمانية" هي الحضارة الإسلامية ، ويمكن أن يمثل العنصر غير المسلم من سائر المؤمنين ركنا ركينا فيها ، ويمكن أن تكون الهوية المعبرة عن تلك الحضارة هوية للجميع ، ومن ثم يقول قنواتي: (هنا مفتاح فهمنا : كيف عاش المسيحيون بوئام تام مع إخوانهم المسلمين ؟) [٨١] .

الركيزة الثالثة: اختفاء التحيز الديني من مكونات الشخصية غير المسلمة ، وتجنب فهم كلمة " إسلامية " كموجود مضاد للانا الديني . وذلك لأن العناصر الدينية الخاصة في كل ملة لها مكانتها عند ذويها ، ولا تدخل كإحدى التحديات التي ينبغي التخلص منها أو تجنيبها ، بل إنها تمثل رافدا مهما من روافد تكوين الشخصية لا يمكن الاستغناء عنه في ضوء ما ذكر أعلاه عن أهمية الإيمان . ومن هنا فالأنا الديني والهو الديني متجاوران يبر بعضهم بعضا ، ويقسط بعضهم إلى بعض . أما المنسجم والمتوائم ، بل المندمج والمتوحد فهو الأنا الحضاري .

قناعة غير المسلمين بالهوية الإسلامية الحضارية

بداية أود الإشارة إلى أن التنظير السابق إن صدر من باحث أو مفكر مسلم فلا غرابة في ذلك . ومن ثم فإن الذي يجب التنقيب عنه هنا هو : **هل كون غير المسلمين قناعة بإمكانية أن يتخذوا من الهوية الإسلامية الحضارية هوية لهم في الحوار مع الحضارات ؟ وعلى أي أساس فكري بنوا هذه القناعة ؟**

إن استطلاع إسهامات المفكرين غير المسلمين في الإجابة عن هذا التساؤل يؤكد أن ثمة طائفة واعية منهم استطاعت تكوين هذه القناعة على أساس فكري ، وأخذا من التجربة التاريخية . فيقول قسطنطين زريق في نص مهم يبين فيه المعنى الحضاري الذي يفهمه المسيحيون من الإسلام : إن كل عربي – بصرف النظر عن انتمائه الديني – يجب أن يعد محمدا " بطل القومية العربية " . وبالتالي فإن الإسلام هو دين الهوية الذاتية التاريخية والثقافية للأمة العربية) [٨٢] . وبغض النظر عن الأغراض القومية لسوق هذا المعنى العربي للإسلام . فإن الذي يبرز جليا هنا هو قناعة بالمكانة المرموقة للإسلام كحضارة ، وبالجدارة المطلقة له لتكوين هوية حضارية " ذاتية تاريخية ثقافية "

ويزيدنا فهما لهذا الوعي لدى النصارى بإمكانية انضوائهم تحت مظلة الإسلام الحضاري ؛ تلك العبارة الدقيقة التي بعث بها أحد مفكري النصارى العرب القوميين ، وهو " شبلي شميل " إلى أحد رواد البعث الحضاري الإسلامي ، وهو رشيد رضا ، يلخص فيها الموقف المتزن لطائفته: إنك تنظر إلى محمد كنبي وتمجده ، وأنا أنظر إليه كإنسان وأمجده أكثر) [٨٣] . ويماثل هذا الكلام عبارة شهيرة تنسب حينا إلى فارس الخوري ، وحينا إلى مكرم عبيد ، وهي: أنا مسيحي

دينا ولكنني مسلم ثقافة) [٨٤] تصلح أن تكون عنوانا عاما لهذا الموقف الواعي . (ولا شك أن تقييم المسيحيين أصحاب هذه الرؤية للإسلام كدين ، غير مطروح ، ولو هدفوا لذلك لابتعدنا عن التوحد الحضاري، وانزلقنا إلى اعتبار المفاهيم الملية تحديات، وهذا مما لا يخدمنا في تحقيق هدفنا في التوحد الحضاري، ومما لا شك فيه أيضا أنهم ينظرون إلى الإسلام كفاقد لطبيعته المتعالية ضعيف الصلة بالوحي الإلهي ، ويبرزونه كقوة تاريخية تجسد بكل اقتدار في العصر الحديث "التراث الحضاري العربي – الإسلامي الخالد"[٨٥].

وطبيعي أنه ليس من مقتضيات انضواء غير المسلمين تحت الهوية الإسلامية الحضارية الاعتقاد بالطبيعة الوحيية للإسلام ، لأن ذلك مطلوب في " مقارنة الأديان" أو بالأحرى في "الدعوة إلى الإسلام" ، وإن كان غير مستبعد أن يكون أحد نتائج هذا الانضواء ، وبخاصة إذا دخل التعصب للشرق بدينه "الرسمي"، وهو الإسلام ، ضد الغرب بمسيحيته ، ومن أمثلة ذلك موقف "خليل إسكندر قبرص" الذي أوضحه في مقالة له نشرها في مجلة "الفتح" القاهرية عام ١٩٣١م بعنوان "دعوة نصارى العرب للدخول في الإسلام " حيث قدم – من خلالها – مسوغات هذه الدعوة على النحو التالي :

١- إن المسيحية الأولى التي ظهرت أساسا في المشرق العربي حرفت وشوهت من جانب الأوروبيين الذين حولوها إلى دين للعبودية والاستعباد.
٢- إن المسيحيين الأوروبيين هم الذين اضطهدوا المسيحيين الشرقيين .
٣- الإسلام دين الديموقراطية والتسامح.
٤- الديانة الصحيحة لها هدف واحد يتجلى في محبة الله للناس .
٥- المسيحيون الشرقيون يجب أن يدخلوا في الإسلام ، وبذلك يرجعون إلى المسيحية الصحيحة .
٦- ما دام أن الإسلام هو دين العرب ؛ فإن ذلك يشكل حجة إضافية لاعتناقه من طرف المسيحيين العرب [٨٦].

هذه – إذن – قناعة شملت المعطيين معًا للإسلام : الدين والحضارة . غير أن الجانب الضروري فيها لتكوين الهوية الإسلامية الحضارية هو القناعة بالمعطى الحضاري للإسلام . كما يعبر عنه أحد أبرز الدعاة المسيحيين للقومية العربية بمعناها العلماني ، وهو "ميشيل عفلق" حيث يرى أنه (بالنسبة للمسيحيين العرب فإنهم تبعا لمدى يقظة وعيهم القومي وانبعاثه يصلون إلى الاعتراف التام بالإسلام ، لأنه يمثل ثقافتهم القومية وتبعا لهذه اليقظة سيندمجون أكثر فأكثر في هذه الثقافة ، ويبدعون بفهمها وتثمينها إلى حد الاعتقاد بضرورة الحفاظ على الإسلام بوصفه العامل الأثمن والأسمى في العروبة) [٨٧] .

وإلى جانب نموذج المسيحي القومي العلماني (ميشيل عفلق) نذكر نموذجًا لواحد من المسيحيين الداعين إلى القطرية ، وهو " سلامة موسى " ، حيث لم يمنعه تعصبه لفكرته وعدائه للفكرة الإسلامية من الدفاع عن رموز الإسلام . وإن كان يرى أن ذلك داخل تحت "التعصب الحضاري" حيث يقول: (وقد شعرت أنا نفسي بمثل هذا الشعور سنة ١٩٢٠م ،

حين كتب السيد " هنري جوستون " مقالا في " دي نيو ستيسمان " يطلب فيه إلغاء الأزهر ؛ لأنه مبعث التعصب . فرددت أنا عليه – مع أنى قبطي – أنكر أن الأزهر مبعث التعصب . لأني شعرت أن كرامة هذا المعهد المصري تلتصق بكرامتي الوطنية ؛ فما يشينه يشينني) [88] .

والمقصد من ذلك كله بيان أن **الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تجاوز واحدة من أعسر التحديات التي تواجه أي أطروحة للهوية الحضارية ، وهي استيعاب غير المنتمين ، وإذابة الحواجز النفسية والفكرية بينهم وبين غيرهم من الطوائف الأخرى ، بهدف خلق كيان حضاري واحد يستظل بظل هوية حضارية واحدة يمكنه القيام بدور مثالي في الحوار الحضاري . وأن من أهم الأسس التي تقوم عليها هذه المقدرة ما لدى غير المسلمين من قناعة بالوجه الحضاري للإسلام ، الذي لا يصطدم مع ثابت لديهم ، ولا يمثل " آخر " بالنسبة إليهم .**

٢) من منظور التجربة التاريخية ليس الهدف هنا تتبع المعالم التاريخية لازدهار الواقع الحضاري لغير المسلمين في كنف الدولة الإسلامية ، فذلك من اختصاص "تاريخ الحضارة " . وأما ما يمكن النفاذ إليه هنا من خلال " فلسفة الحضارة " فهو بيان مدى ارتباط هذه المعالم بتمسك غير المسلمين بالهوية الإسلامية الحضارية.

من الثوابت التي نبني عليها تحليلاتنا هنا أن دور العلماء غير المسلمين في بناء صرح الحضارة الإسلامية إبان عصور ازدهارها لا ينكر . فقد أسهم علماء النصارى واليهود - على اختلاف تخصصاتهم – بقسط وفير من المنتج العلمي في المجالات كافة . وأقدّم نموذجا واحدا فقط للاسترشاد ، فإن الحصر بهذا الخصوص يخرج بنا عن المقصد فحركة الترجمة التي شارك فيها كثير من علماء النصارى في الدولة الإسلامية من أمثال : قسطا بن لوقا ، وعيسى بن زرعة، ومتى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وحنين بن إسحاق - أكبر شاهد على هذا الدور . وكما يقول الأب جورج شحاتة قنواتي :(لا أحد يستطيع أن ينكر دور النصارى وإسهامهم في تعريب التراث اليوناني ، وفي حركة النهضة إبان الخلافة العباسية) [89] . تلك الحركة التي كونت " مدارس للترجمة " لعبت دورا رئيسيا في عملية ازدهار الحضارة الإسلامية [90] .

ويمكننا التأكيد على أن علماء اليهود أيضاً كان لهم دور بارز في هذه الحركة أشار إليها الدكتور علي عبد المعطي محمد ، فقال

(ويمكننا أن نشير إلى بعض علماء اليهود الذين كان لهم دور بارز في مجال الفلسفة والمنطق مثل : سعديا الفيومي ، وإسحاق إسرائيلي ، وسولومون بن جابيرول ، وبخيا بن يوسف بن فاقودا ، ويهوذا هاليفي ، ويوسف بن صديق ، وإبراهام بن مايير بن عزرا ، وإبراهام بن داود ، وابن كمونه ، وليفي بن جرسون ، وهداي كرسطاس ، وغيرهم) [91]

النشاط العلمي – إذن – كان أحد أهم أدوار " أهل الكتاب " في الدولة الإسلامية. والإسهام الحضاري المتسع لهم كان أحد أهم أسباب هذا النشاط . هذه حقيقة تاريخية ثابتة لا تحتاج لتدليل . أما الذي نركز عليه فهو **دور الهوية**

الإسلامية الحضارية التي اتخذها هؤلاء العلماء هوية لهم في تحقيق النجاح الاندماجي لهذه الأنشطة العلمية المتوقدة.

وسنلتقي هنا على أرض الواقع التاريخي مع المعنى السابق ذكره للمعطى الحضاري للإسلام ، الذي يتكون ، بناءً عليه ، مفهوم الهوية الإسلامية الحضارية بالنسبة لغير المسلمين غير مشروطة بالمعطى الديني . ويعبر " مونتجومرى وات" عن ذلك بقوله : (وقد تبنى المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي كافة أوجه ثقافة الحكام ، إلا فيما يختص بالدين ، لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين Mozarabs ، أما عن اليهود فقد تقبلوا هم – أيضًا - الثقافة السائدة في كل شئونهم إلا الدين ؛ ورغم أن هذه الثقافة السائدة كانت تستلهم الإسلام بصفة أساسية) (٩٢) .

ومن هنا نؤكد على أن الإسلام بمبادئه الحضارية هو الصانع لتلك العبقريات غير المسلمة التي استظلت بظله ، وهو الذي هضم كل الثقافات الفرعية الأخرى ، وأنتج حضارته المتميزة بإسهامات أصحاب هذه الثقافات ، ولذلك فإن ظهر مصطلح العبقريات في الإسلام " فإنه سيعبر بالضرورة عن مجال أوسع غير ما يفهم من " العبقريات المسلمة " . ويقرر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا أن (أصحاب العبقريات في الإسلام سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين ، إنما يدينون بعبقرياتهم لا إلى تكوينهم النصراني أو اليهودي أو الوثني ... إلخ ، بل إلى الجذوة التي اتقدت مع الإسلام ، والتي في وهجها إنما نشئوا وترعرعوا... وبذلك فهم ليسوا سوى عطاء البيئة الإسلاميّة، ووجه ناضر متألق من وجوه الحضارة العربية ، والفكر الإسلامي) . (٩٣)

ويؤكد الدكتور علي عبد المعطي محمد المعنى السابق نفسه ، مشيرا إلى بعض عوامل التميز في الحضارة الإسلامية ، التي تعد مكتسبات حقيقية جناها غير المسلمين من المرجعية الإسلامية لمنتجهم. فيقول :(إن كل النتاج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية هو نتاج إسلامي حتى لو كان المبدع أو المفكر يهوديا أو مسيحيا ، أو غير ذلك . فكل من عاش على أرض إسلامية قد تنفس بلا شك هواء الحضارة الإسلامية ، وأبدع في إطار روحها ، وثقافتها العامة وكتب بلغتها). (٩٤)

٣) رؤية مسئولة لحاضر ومستقبل غير المسلمين إزاء الهوية الإسلامية الحضارية :

إننا إذا كنا قد أكدنا على أن علماء أهل الكتاب أسهموا في البناء الحضاري الإسلامي: ، فإننا نؤكد هنا على أن الطبيعة السمحة للإسلام قد ساعدت على خلق هذه الحالة الحضارية النادرة (فقد كان الإسلام طوال عصور الازدهار والمنعة هو القيمة الإنسانية الحضارية الوحيدة التي كانت نموذجًا حيًا للتعايش والتكامل بين الديانات ، ومثالا رائعا للتسامح بين الطوائف والمذاهب والملل والنحل ، والمرتع الخصب للعقل والروح والخيال). (٩٥)

وقد انسحب هذا التأثير على أوضاعهم في العصر الحديث ، مما يعني أننا إزاء مبدأ فعال عبر الزمان والمكان ، ولسنا أمام حدث فريد ظهر نتيجة لظروف سياسية واستراتيجية مؤقتة فيذكر

المؤرخ اليهودي " صمونيل أتينجر " أن اليهود في الفترة من (١٨٥٠ - ١٩٥٠م) مثلوا جزءا لا يتجزأ من ثقافة المجتمعات الإسلامية وحضارتها . يقول: (واندمج اليهود في العصر الحديث في مجتمعاتهم. وتفيد نتائج الدراسات الحديثة أنه لم تكن ليهود ليبيا - على سبيل المثال - في هذا العصر أي سمات اجتماعية أو ثقافية تميزهم عن الآخرين ، وأنهم كانوا جزءا لا يتجزأ من نسيج المجتمع ، فكان بمقدورهم منافسة المسلمين في كافة أنشطتهم) (٩٦) وبصفة عامة يخرج هذا المؤرخ بهذه الحقيقة التي اود تسجيلها : (كان وضع يهود الشرق أفضل بكثير من وضع يهود أوروبا الذين اضطهدوا ، لأسباب سياسية واقتصادية ودينية ؛ فكثيرا ما كانوا يطردون من البلدان التي أقاموا فيها ، في حين لم يتعرض يهود بلدان الشرق لنفس المصير). (٩٧)

ذلك عن التاريخ القديم . وهذا عن التاريخ الحديث ، فماذا عن المستقبل ؟ في ضوء كل ما سبق **يمكن القول بأن الانضمام - بقناعة وشعور بالمسئولية - إلى الموقف الإسلامي الحضاري صاحب التراث الفاعل والرؤية المستقبلية الثابتة ، يظل واجب غير المسلمين من أبناء الأوطان الإسلامية وغيرها . يحتمه عليهم اشتراكهم مع المسلمين في مصير حضاري واحد ، ووقوفهم معهم في موقع واحد في حوار الحضارات .** وكما يقول " ن . إدلبي " أستاذ اللاهوت في القدس :(إن المسيحيين العرب يجب ان يفهموا المساعي والأهداف المشروعة للإسلام المعاصر ؛ بغية الإسهام الفعال في بلوغها ؛ مع بقائهم مسيحيين ، ودون الارتداد عن قناعاتهم ، وعن رسالتهم الاساسية (٩٨)

إن الجماعات المنتمية دينيا لملل أخرى ، وهي تعيش في ظل العالم الإسلامي ، عليها واجبات لكي تتمكن من طرح مشروع حضاري فاعل ، تنظر فيه إلى ذاتها كمكون أساسي في تلك الحضارة الإسلامية المعاصرة، ومالك حقيقي لها . ومن أهم هذه الواجبات:

- البعد عن التعصب الديني الذي يمكن ان يخلق حساسية ما إزاء وصف الحضارة بالإسلامية الاستفادة من التاريخ في الانصهار الاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع المسلم
- اعتبار كل دعوة لهم إلى الانفصال او الانعزال او المناهضة ضد مستقبلهم الحضاري
- تأكيد الولاء لحضارتهم الأم (الاسلامية) في اي نشاط ثقافي ذاتي يقومون به.
- النظرة المتبادلة بينهم وبين المسلمين على أنهم كيان حضاري واحد ، وان الآخر الحضاري هو كذلك بالنسبة إليهم جميع

ثالثا : القدرة على التوسع والانتشار :

هذه خاصية ذاتية ، يقصد بها ان الهوية الإسلامية الحضارية ليست محصورة في إطار جغرافي ثابت . وليست مرهونه بجنس أو عرق مخصوص . ومن ثم فهي تتسم بالمرونة . والقدرة على الامتداد الأفقي ، لتشمل من الشعوب والامم والجماعات كل من تتحقق عنده إرادة للدخول تحت لوائها

ومن الواضح أن هذه الخاصية قد اكتسبتها الهويه الإسلامية الحضريه من

الطبيعة التبشيرية في الإسلام ، الذي تقرر من ثوابته أنه دين للإنسانية جمعاء ، وأن الدخول فيه (يجعل الانتماء إليه أعلى وأسبق من كل انتماء ويمحو كل انتماء آخر للفرد أو للجماعة دون الانتماء إلى عقيدته . ومن هذا الثابت الديني للإسلام استطاعت الهوية الإسلامية الحضارية أن تغزو شعوبا كثيرة ، وتدخلها فيها، وتتيح لها الفرص الحضارية الكاملة من أجل الالتحام في البناء الشامل لهذه الحضارة .

ولا شك أن هذه القدرة على التوسع والانتشار لن تتوفر لأطروحات الهوية الحضارية الأخرى ، كالعربية مثلا ، التي هي في أحسن تصورات المنظرين لها (رابطة لغوية ومجموعة أذواق وأساليب وعادات فكرية ، ولا علاقة لها بالتكوين الشخصي ، ومن ثم فإن التعريب والإسلام لا يتطابقان هنا لأن نطاق الإسلام أوسع).[٩٩]

إن انعدام التأثير الكينوني للجنس أو الأرض في المفهوم الديني للإسلام انسحب على المفهوم الحضاري له ، مما تسبب في تحقيق نوع من الهيمنة للحضارة الأم في مسعاها للتوسع والانتشار، وهذا ما دفع "مونتجومري وات " إلى الدهشة من هذه المقدرة العجيبة للهوية الإسلامية الحضارية على هضم منجزات الحضارات الأخرى ، وإعادة صياغتها وضمها تحت لوائها ، حيث يقول

(وإننا لنجد شيئا لا يكاد العقل يصدقه ، وبالتالي فهو أمر يخلب اللب حين نقرأ عن: كيف تحولت الحضارات القديمة في الشرق الأوسط إلى حضارة إسلامية؟).[١٠٠]

ومن ثم ففي إطار السمة المنفتحة للهوية الإسلامية الحضارية قد يصبح إسلاميا غدا من ليس إسلاميا اليوم من العلماء والباحثين والمبدعين في شتى نواحي المعرفة . فقد كان المفكر الفرنسي روجي جاردوي مثلا - سابقا ممثلا لحضارة الآخر. وبدخوله في الإسلام دينا أصبح يمثله حضارة . وبذلك تتسع "دائرة الحضارة الإسلامية" ليدخل ضمنها منتجات حضارية واسعة مما يمثل عنصرا مهما من عناصر قوتها الذاتية في حوارها مع الحضارات الأخرى.

الطرح الثاني : الهوية العربية الحضارية

يرى أصحاب هذا الطرح أن نتحاور مع الحضارات الأخرى باعتبارنا ممثلين لحضارة العرب ، وأن نكون هويتنا الحضارية على أساس فكرة " العروبة"، فيكون ولاؤنا العقلي وانتماؤنا الوجداني للعروبة التي صنعت - كما يرى هؤلاء- أمة بكامل معانيها ، وهي قادرة على ملء دواخل الفرد وبواطنه بوعي حقيقي بالذات وشعور عميق بكنه موقعه الحضاري. ويمكن تعريف الهوية العربية الحضارية من خلال استقراء إسهامات المنظرين لها بأنها **"تمكن مفهوم للأمة في نفس الفرد ، يقوم على أساس بشري لدى العرب عن طريق شعور بأنهم مجموعة واحدة، بينها روابط لغوية وجغرافية وتاريخية ، وأحيانا دينية ، ترتبط بنوع من الانتماء إلى أصل واحد".**

ويتوسع أصحاب هذا الطرح الذين يمكن تسميتهم بالعروبيين أو القوميين - وفق النظرة الحضارية للهوية - في

تحديدهم للمفهوم التقليدي للعرب الذي يعني فقط الذين تحدروا من أصل عربي ، ليشمل أيضا (جميع الذين خضعوا للسيادة العربية ، أو شاركوا فيها ، واستعملوا اللغة العربية للكتابة والتعبير سواء دانوا بالإسلام ، أم لم يدينوا به وناصبوه العداء فجوهر العروبة – إذن – ليس جغرافيا ، أو بيولوجيا ، وإنما هو اجتماعي وثقافي).(١٠١)

إن هذا الفهم الحضاري للعروبة يختلف عن الفهم العرقي الجغرافي المحدد لها ، **فالعروبة بالمعنى الحضاري عادات وقيم ولغة وثقافة وهي التي تطرح هنا للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى** . أما المتروك وغير المعتبر فهو ذلك المعنى الضيق للعروبة الذي يتمحور على الجنس والعرق والأرض . إنها ليست بالدم بقدر ما هي بخدمة لغة العرب ، وآداب العرب ، وعلوم العرب، وأحيانا يقال : دين العرب.(١٠٢)

وبناء على هذا ، فإن حضارتنا هي حضارة عربية ، وهويتنا هوية عربية، وتراثنا تراث عربي ، وثقافتنا ثقافة عربية ، ونحن في حوارنا مع الحضارات عرب . وبهذا الوصف العربي نستطيع أن نحقق أفضل النتائج في الحوار ، وأن نعبر عن أنفسنا أنسب تعبير ، وأصدقه ، وأصلحه.

ويمكن في دراستنا لهذه الأطروحة أن نعالجها في نقطتين ، الأولى نقدم فيها أهم مقوماتها ، في الإجابة عن هذا السؤال : ما **الروابط التي تستقر في نفس الفرد وعقله، وتحقق معنى التوحد الحضاري للأمة وفق فكرة "العروبة"** . والنقطة الثانية ، نعرض فيها **لأهم التحديات التي تواجه هذه الأطروحة** وبيان مدى قدرتها على تجاوزها في سبيل تحقيق غاياتنا من الحوار الحضاري

وأود بين يدي هذا الإيضاح أن أشير إلى أن الهوية الحضارية الإسلامية تمثل البديل المناسب والصالح لأطروحة الهوية الحضارية العربية من وجهة نظر هذه الدراسة . ولذلك سيجرنا المنهج المقارن إلى إبراز مواطن القوة والكمال في الهوية الإسلامية ، بمقارنتها بما يقدمه العروبيون من مقومات لفكرتهم وبما تواجهه من صعاب وتحديات . ومن هنا **فالبحث يهدف في هذه المرحلة منه إلى بيان وجوه العجز في الهوية العربية ، ومدى قدرة الهوية الإسلامية على سدها في ضوء ما سبق ذكره في دراستنا .**

النقطة الأولى : مقومات الهوية العربية الحضارية

لبحث هذا الموضوع علينا التوقف أمام المعاني النفسية والوجدانية والعقلية التي تتمركز داخل الفرد "العربي" وتصنع ولاءه للعروبة ، وانتماءه للمجتمع العربي الكبير "الأمة العربية" ، ثم ننظر في جدارة هذه المعاني بتحقيق مثل هذا الولاء النفسي والانتماء العقلي والوجداني ، لنخلص من هذا التحليل إلى الإجابة عن هذا التساؤل : **هل تعتمد أطروحة الهوية الحضارية العربية على أيديولوجية حقيقية صالحة لبناء "أمة" ؟ وبصيغة أخرى : هل فكرة "العروبة" معنى جوهري قادر على تملك قوى الإنسان العربي ، وتوجيهها نحو هدف حضاري يتضح من خلاله الموقع المناسب له بين حضارات العالم ، ومن ثم يكون لديه ما يقدمه من ذاتياته وخصوصياته للعالم ؟**

الملاحظ على إسهامات العروبيين في التنظير للهوية العربية أنهم يجتهدون في استجداء مقومات تلك الهوية ، ولذلك كثرت لديهم هذه المقومات وتنوعت إلى حد كبير ، بحيث يضطر الباحث الناقد لهذه المحاولات إلى التركيز على المتفق عليه والذي تتعاظم مظنة وجود تأثير حقيقي له في ربط "العربي " بالعروبة كأيديولوجية . ولعل سبب هذا الاتساع الأفقي "الهش" لمقومات الهوية العربية هو ما لمسه أحد كبار منظريها وهو الدكتور عبد العزيز الدوري من أن العروبة (لا علاقة لها بالتكوين الشخصي) (١٠٣) ، وذلك باعتبارها – من وجهة نظره – (رابطة لغوية ، ومجموعة أذواق ، وأساليب وعادات فكرية). (١٠٤)

فيأتي في هذه المحاولات ما يعبر عن معان"خطابية انفعالية" كحديث محمد المجذوب عن "الأسس القومية المتينة" و "الطاقات والمواهب البشرية" و" الإبداعات العظيمة" (١٠٥) . أو عن عوامل خارجية يدل التمسك بها على ضعف المعاني الداخلية مثل "الأخطار والتحديات الاستعمارية والصهيونية التي تهدد الوجود العربي في كل مكان وفي كل لحظة" . أو عن عوامل أبعد ما تكون عن القبول مثل "التجانس المناخي" فيما يذكر الدكتور فوزي منصور. (١٠٦)

ومهما يكن من أمر ؛ فإن أبرز هذه المقومات، والتي تمثل روابط بين أفراد "الأمة العربية" ، ويقدمها العروبيون على أنها جديرة بصنع هوية عربية حضارية واحدة ؛ اثنان هما : الإسلام واللغة العربية . وسيكون هذان الرابطان موضع تحليل وتقويم فيما يلي.

وأود قبل أن أبدأ في التحليل والتقويم، أن أشير إلى أن معالجتي للآراء الواردة هنا تتمحور حول المعنى الحضاري للعروبة ، أو بمعنى آخر : حول الدور الحضاري المطلوب في الهوية العربية، وذلك لأننا نبحث عن الأطروحة الأمثل في التعبير عنا في حوارنا مع الحضارات . وهذا هو الخط الذي اخترناه لمعالجة الأطروحات من زاويته. ومن ثم فليس تقويم الهوية العربية بمعناها العام هو المقصود ، وإن كان حاضرا في المعاني الحضارية ، ولا يمكن تجاهله.

أولا : الإسلام

يكاد يجمع المنظرون للهوية العربية على أن أهم مقومات هذه الهوية ذلك المعنى الروحي الذي زرعه الإسلام في قلوب العرب ونفوسهم ، (وهكذا أصبح الإسلام كثقافة تستند إلى التاريخ واللغة جزءا عضويا ، وأساسيا من التكوين القومي العربي). (١٠٧) ومن خلال القراءة التحليلية لما قدمه هؤلاء المنظرون بهذا الصدد يمكنني القول بأن الآراء الواردة تدور حول محورين أساسيين هما: ادعاء عروبة الإسلام ، ونفي التعارض بين الإسلام والعروبة في تكوين الهوية العربية . وسنخص كل محور منهما بحديث :

المحور الأول : ادعاء عروبة الإسلام

طالت النزعة العروبية الصبغة العالمية للإسلام باعتباره دينا للناس كافة ، ومن ثم فليس له جنس معين ، وليس له لغة معينة . وحاول العروبيون أن يثبتوا – في خضم تساميهم بفكرتهم – أن الإسلام عربي أو هو إحدى إفرازات العبقرية العربية

المتمثل في شخص النبي العربي ، وفي جيل الرواد الأوائل العرب كذلك . ويعد الأستاذ عبد الرحمن البزاز صاحب كتاب "الإسلام والقومية العربية" أبرز دعاة هذه الفكرة ، وينضم إليه من الباحثين كذلك الدكتور زين زين ، والدكتور عبد العزيز الدوري ، والدكتور حليم بركان والدكتور محمد أحمد خلف الله في بحثه (عروبة الإسلام) وغيرهم ، وقد بذلوا قصارى جهدهم في إثبات "عروبة الإسلام" من خلال النظر إلى التفاعل العام بين العرب والإسلام ، وبنوا على ذلك الدعوى بأن **الإسلام قد أعلن عن طابعه القومي العربي.** (١٠٨)

ويريد هؤلاء أن يستشهدوا بآيات قرآنية كريمة على صحة دعواهم ، كما ذكر الدكتور علي عطية عبد الله أحد مؤيدي هذه الدعوى في قوله: (تكررت آيات قرآنية تؤكد عروبة الإسلام) (١٠٩)، حيث وردت فيه ، وفي السنة النبوية الشريفة كذلك ، عبارات مثل "القوم" و"الأمة" و "العربي" . وبالتأكيد سينسحب هذا "التجنيس" للإسلام كدين في أصل مصدريه على المنتج الحضاري الذي تم تحت مظلته ، وبالتالي فإن (الإسلام نفسه وليد العبقرية العربية ويدين بأعظم منجزاته للعبقرية العربية ، وبرغم ما تسرب إليه من العناصر الأجنبية ، فإنه يظل أثرا فذا من آثار العبقرية العربية ، وإشراقة فياضة من أعظم إشراقاتها) (١١٠)

ونرصد هنا فكرة تجاوز بها صاحبها ادعاء عروبة الإسلام انطلاقا من لغة القرآن ، أو التفاعل بين الإسلام والعرب ، أو إظهار المرجعية العربية العبقرية للإسلام ، وذلك عندما زعم (أن الوقائع والقضايا الاجتماعية التي عالجها الإسلام عربية العرف والتقاليد ، حيث الفكر هو مجموعة من الإجراءات والتقاليد والقيم التي وظفت في ذهن الإنسان ، فإذن الفكر بعد الدعوة الإسلامية هو فكر عربي إسلامي) (١١١). والنتيجة التي يريد أن يخلص بها (أن الفكر الإسلامي بنى على ثوابت عربية ابتداء) (١١٢)

هذا ما يقدمه العروبيون حول هذا المحور ، ويمكن أن نسجل إزاءه بعض الملاحظات النقدية :

١- إن العلاقة التأثيرية بين الإسلام والعروبة يصورها هؤلاء على أنها من العروبة إلى الإسلام ، أو في أحسن الأحوال هي علاقة متبادلة . وأرى أن التأثير هو من الإسلام إلى العروبة فقط . فالإسلام لم يتأثر بالعروبة في شيء ، ببساطة لأنه ليس من صنع البشر الذين يتأثرون ببيئاتهم وعاداتهم عندما يسطرون فلسفة أو فكرا . وأيضا فإن الإسلام هو الذي أثر في العرب حيث أيقظهم من سباتهم ، ودفعهم إلى النهضة ولبى حاجات بيئتهم ، ووحد شخصيتهم ، وصنع لهم هوية حقيقية واحدة ، وربط فيهم اللفظ بالشعور والفكر والتأمل بالعمل ، وغير ذلك كثير مما يقال في هذا المقام . أما القول بأن الإسلام جاء بلغة العرب ، واصطبغ بعبقريتهم ، وامتزج ببيئتهم وتاريخهم ، أو غير ذلك مما طرح من قبل المتجهين بالتأثير من العرب إلى الإسلام ، فهو ما لا يوافق عليه الباحث مطلقا . وهذا مع الإشارة إلى أن **ما فعله الإسلام بالعرب مما هو مذكور هنا فعل مثله - وربما أكثر - مع غيرهم من الأقوام** الأخرى ، **كالقبط في مصر** ، والفرس في

إيران ، والأمازيغ في المغرب ، وغيرهم في شتى بقاع الدنيا. فإن الإسلام هو الذي يصنع الإنسان ، ويتغلغل في أغواره ، فيفجر طاقاته ، ولم يفعل ذلك في العرب ، كما يقول أحد الباحثين (لمزية فيهم لم تتوفر لغيرهم من الأمم والشعوب ، وإلا وقعنا في عنصرية الدين ، فهؤلاء وأولئك فئة جديدة من الناس ألهبتهم مثل جديدة أصبحوا قوما آخرين). [١١٣]

٢- على مستوى الصبغة العربية للتشريع استنادا إلى أن القضايا التي عالجها الإسلام هي قضايا عربية عرفا وتقاليد ووقائع وشخصيات ؛ نستطيع أن نقول: إن علماء أصول الفقه عالجوا هذه الفكرة تحت عنوان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " . فإن أسباب النزول لا تعدو أن تكون إحدى متطلبات فهم مقاصد النص ، شأنها في ذلك شأن متطلبات أخرى كثيرة كالناسخ والمنسوخ والعموم والخصوص ..إلخ. ولكن يبقى بعد هذا الفهم أن المقصد أو الحكم هو المحور الذي يدور حوله الشرع . ومع تفريغ الحدث من الشخصيات والبيئة والعرف والزمان والمكان يبقى الحكم مثالا ساميا وقانونا ثابتا صالحا للتطبيق في كل زمان ومكان . إن التغاضي عن الأصل "وهو هنا مقاصد الشريعة وأحكامها"، وتعظيم شأن الفرع "وهو هنا ملابسات النص كأسباب النزول، ليصطبغ الحدث كله بصبغتها " هو قلب لمنطق الأمور .

٣- أما ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بخصوص عبارات مثل "القوم" و"الأمة" و "العربي" ؛ فقد لاحظ أحد الباحثين أن (قراءة دقيقة للقرآن تكشف عما تتصف به هذه الاستشهاداتَ من انتقائية وإفراط في التبسيط ، فإن عبارتي "القوم" و"الأمة" استخدمتا بمفهوم الأمة الإسلامية عموما . وفي أحيان أخرى للدلالة على فئة صغير من الناس " رواد الإسلام الأوائل " . وفضلا عن ذلك فإن هذه المزاعم تتجاهل حقيقة تاريخية ولغوية مهمة هي التطور الذي طرأ على معاني هذه العبارات ، ونجد ذلك ناصعا في سورة الأنعام ، الآية ٦٦ . و"الأمة" وردت ثانية في السورة ذاتها الآية ٣٨ للدلالة على البشر والحيوان على السواء. ويتضح تعسف هؤلاء الكتاب أكثر عندما يتجاهلون آيات قرآنية أخرى تبدو فيها النظرة الإنسانية للقرآن بجلاء مثل الآية التي تقول : " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " [١١٤] وكذلك قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ـ"لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) . [١١٥]

المحور الثاني: نفي التعارض بين الإسلام والعروبة كأساس أيدلوجي للهوية :

الأخوة العربية الإسلامية – الهوية العربية الإسلامية – الفكر العربي الإسلامي – الحضارة العربية الإسلامية . كلها مصطلحات تطلق في الخطاب المعاصر عامة ، وفي كتابات العروبيين بصفة خاصة ، على أن بناءها المعنوي منسجم متفق ينصب في اتجاه واحد ، ويصدر عن معنى واحد ، ويعبر عن شيء واحد ، وهو "العروبة والإسلام " . وتطرح هذه المصطلحات على أنها غير محملة بأي ازدواج ، وغير متضمنة لأي سمة من سمات التعارض أو التناقض ، ومن ثم فهي مأمونة على شخصيتنا الحضارية ؛

فلن يصيبها انشطار ولا انفصام ولا ضبابية .

وأرى أن سبب انتشار هذه الفكرة الخاطئة هو الغفلة عن التطور الذي شهده مفهوم العروبة وعلاقتها بالإسلام عبر تاريخ الإسلام الطويل . فينبغي التمييز بين دلالة هذه الألفاظ في ثلاث فترات: الأولى تبدأ مع ظهور الإسلام وتنتهي بالصراع العسكري بين المأمون والأمين . والثانية تمتد من ولاية المأمون (نهاية القرن الثاني الهجري) حتى عصر النهضة الحديثة . والفترة الثالثة تبدأ مع ظهور فكرة "القومية العربية" بمعناها الأيديولوجي السياسي ، وتمتد حتى الآن .

أما الفترة الأولى ؛ فيمكن القول بأن كلمة "عرب" تطابقت تماما في دلالتها مع كلمة "مسلمون" ، وذلك في نظر العرب وغيرهم من الشعوب الأخرى ، فقد جاء في تاريخ الطبري أن أشرس بن عبد الله السلمي أمير خراسان وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية ، فدخل الكثيرون الإسلام ، فكتب الدهاقون - وهم المسئولون عن الجباية - إلى أشرس :" ممن نأخذ الجزية ، وقد صار الناس كلهم عربا " (١١٦) ، وحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك سنة ١٣٢هـ عن هويته قال المولى :" إن كان العربية لسانا فقد نطقنا به ، وإن كان دينا فقد دخلنا فيه ". (١١٧)

وقد بنى الدكتور توفيق الطويل على توافر هذا التطابق في دلالة وجوب تسمية حضارتنا بالعربية الإسلامية فقال: (إن الحضارة التي نحن بصددها "عربية" إسلامية . كان الإسلام في بدايته حضارة عربية ، والمسلمون هم العرب واللفظان مترادفان . ومن أجل هذا أمر عمر بن الخطاب بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب ، وأصبح أهلها مسلمين أي عربا) . (١١٨)

وأما الفترة الثانية ؛ فيكمن القول بأن الصراع بين الأمين والمأمون يعد أول حركة تاريخية تثير مشكلات حول الانتماءات القومية داخل الإسلام ، حيث استعان الأمين بالعنصر العربي ، والمأمون بالخراساني . ويذكر التاريخ أنه حين انتصر المأمون ، وذهب إلى الشام قام إليه رجل ، وقال : يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان. (١١٩) وثار نصر بن شبث الخزاعي بالجزيرة الفراتية أول عهد المأمون وأعلن ☹ إنما هواي مع بني العباس ، وإنما حاربتهم محاماة عن "العرب" ، لأنهم - يقصد المأمون ومن حوله - يقدمون عليهم العجم). (١٢٠)

ومن هنا أخذت الدعوة إلى العروبة . وتقديم العنصر العربي معنى طائفيـ ظهرت على أثره حركة مضادة في صالح القوميات الأخرى التي دخل أهلها الإسلا ، ومن أبرزها القومية الفارسية ، وهو ما عرف عند المؤرخين **بالشعوبية** ، وهي حركة أسفرت عن وجهها في العصر العباسي هذا ، وأكدت على خطورة النزعة القومية سواء العربية أو الفارسية على الهوية الإسلامية ، فلم يقتصر الشعوبيون على توجيه الهجمات إلى القوميات الأخرى في ماضيهم وكيانهم وأنسابهم وأخلاقهم وسماتهم وثقافتهم ، بل حاولت التشكيك في الإسلام وحاولت نسفه من الداخل . (١٢١)

ويمكن فهم الشعوبية على أنها حركة قومية عدائية للقوميات الأخرى بثقافتها ولغاتها ، ولم تنحصر في عداء الفرس للعرب ، **إنما تعد كل نزعة عرقية من العرب ـ ولو تمسحت في الإسلام باعتباره دين العرب ـ هي حركة شعوبية عدائية للقوميات الأخرى غير العربية .**

إن الخطأ الذي ارتكبه الشعوبيون العرب أنهم صوروا الإسلام على أنه ضمن ثقافتهم ومنتجات عبقريتهم . وقابله خطأ آخر من الشعوبيون الفرس ، وهو تصديق هذا الزعم ، ومن ثم مناصبة الإسلام العداء ، والدعوة إلى الزرادشتية الجديدة ، وإلى الخرمية (المزدكية الجديدة) كعقائد بديلة عن العقيدة الإسلامية .

ولذلك لا يمكننا صياغة الموقف معرفيا على نحو ما عبر عنه الدكتور عبد العزيز الدوري: : (لأنه حتى ذلك الوقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحدا) (١٢٢) لسبب واضح وهو الفصل التام بين الإسلام والعروبة ـ من قبل الشعوبيين العرب أنفسهم ـ وتقديم الإسلام على أنه أحد عناصر قوتهم القومية. فالعروبة عندهم هي الأصل والإسلام واحد من مقوماتها ، في حين أننا نفهم من الإسلام أنه هو الأصل وأن العربية إن هي إلا تعبير عنه ورمز له.

أما الفترة الثالثة ، فيمكن تسميتها **بفترة المفهوم القومي للعروبة** ، وفيها طرحت "**القومية العربية**" كهوية حضارية بمعناها السياسي والتاريخي والاجتماعي وحتى الجغرافي ، ولم يؤسس القوميون العرب فكرتهم على أساس ديني ، بل إن الغالب في تنظيرهم للوحدة على أساس هذه الفكرة هو مقاومة الدولة العثمانية التى بدأت تظهر منها القومية التركية الطورانيةعلى يد جمعية الاتحاد والترقي أو التمسك **بالعلمانية** ، التي تستبعد العامل الديني نظرا لتعدد الأديان داخل العالم العربي ، مما يعني أن الانتماء الديني يستتبعه التفكك والتحلل من العروبة التي يطرحونها كمظلة يستظل بها جميع العرب بغض النظر عن الولاء الديني . وبالتالي يظل حديث القوميين العرب عن تطابق مفهومي الإسلام والعروبة مجرد ادعاء يروجون له كرابط ومقوم لفكرتهم ، بناء على المفهوم الذي ساد في الفترة الأولى ، وهنا مغالطة فكرية ينبغي التنبه إليها. (١٢٣)

وقد استثمر هذه المغالطة عالم الاجتماع الأمريكي "مورو بيرجر"، فحاول الترويج لعدم تمييزنا عبر التاريخ بين الدين والقومية، فقال: (فالمسلمون العرب لم يميزوا بين دينهم وقوميتهم . هذه الوحدة بين الدين والقومية استمرت بين المسلمين العرب حتى اليوم). (١٢٤)

إن ما ينطبق على الفترة الأولى من القول بعدم التمايز بين الإسلام والعروبة لا يمكن أن يسري هو نفسه على الفترة الحالية التي تطرح فيها العروبة كهوية قومية بديلة عن الإسلام ، اعتقادا في أنها أقدر على التجميع الحضاري، وأنفى للتفتت الديني الطائفي ، ومن ثم فنحن لا نوافق على قول الدكتور عبد الإله بلقزيز :(إن الاختلاف القائم بين العروبة والإسلام بشأن تحديد الهوية غير ذي علاقة بالموضوعية العلمية أو بالواقع التاريخي) (١٢٥) ، وذلك في ضوء التفريق الموضوعي العلمي بين المفهومين ، وفي ضوء التمييز بين

الفترات التاريخية الثلاث التي تطور خلالها مفهوم العروبة ، وكذلك فلسفة العلاقة بينهما أيديولوجيا وسياسيا .

إن محاولة التوفيق بين الإسلام **والقومية تدخل ضمن المحاولات العديدة التي نراها كل يوم للتوفيق بين الإسلام وتيار فكري ما .** تلك المحاولات التي بدأت عند الفلاسفة الكندي إلى ابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" بالتوفيق بين الإسلام والفلسفة ، **وانتهت باشتراكية الإسلام، إلى غير ذلك ، وهي كلها محاولات طموحة لا تخلو من التلفيق.** وأرى أن هذا الكلام **ينطبق تماما على محاولة التوفيق بين الإسلام من جهة - وهو دين قائم على رفض العصبية وإحلال الرابط العقدي والفكري محل الرابط العرقي والقومي - وبين القومية العربية** ، وهي قائمة على تعظيم الرابط الجنسي ، وتقديم هويته ، مع التماس المقومات المختلفة لها التي يأتي في مقدمتها - على سبيل الاستجداء والاستيحاء - الرابط الإسلامي . هذا فضلا عن أن حركة التوفيق هذه تتغاضى عن حقيقة مهمة ؛ وهي أن الإسلام كدين **(يبقى كموجود مقرر ثابت تام الاستقلال عن أية حركة تاريخية، لأنه مشحون ببعد المطلق الذي لا إفلات منه ولا يفوته شيء).** (١٢٦)

وأتفق تماما مع ما يقرره الدكتور وميض نظمي بشأن التمايز البين في الهوية "السياسية" بين الإسلام والعروبة حيث يقول: (خلافا لكثير من الاتجاهات الفكرية السائدة ، فمن وجهة نظرنا نعتقد بوجود تمايز " بالمعنى السياسي" بين الإسلام ، والقومية العربية ، على الرغم من التأثير العميق والمعترف به للإسلام على تطور العرب القومي .. من هنا فإن البعض حاول إيجاد نظرة تجمع الإسلام والقومية العربية ، أو بتعبير أدق نزعة تحاول أن توفق بين الإسلام والتيارات الفكرية الحديثة). (١٢٧)

ومما سبق يؤكد البحث أن التعارض أو الاختلاف أو التباعد قائم بين الهوية الإسلامية الحضارية من جهة والهوية العربية بالمعنى القومي من جهة أخرى ؛ نظرا لاختلاف الأساس الأيديولوجي الذي تبنى عليه كل منهما. ومن ثم يتقوض المحور الثاني الذي تدور حوله المحاولات الفكرية للعروبيين في سبيل إثبات أن "الإسلام" أحد أهم دعائم ومقومات الهوية العربية التي تمثل أطروحة بديلة عن الهوية الإسلامية (في محتوى حضاري عربي مستقل عن الإسلام). (١٢٨)

ملاحظات نقدية على موقف العروبيين من الإسلام :

١- إن العروبيين يتعاملون مع الإسلام بمنهج انتقائي ، يأخذون من معطياته ما يخدم فكرتهم ويرفضون ما سواه . فالرابط الروحي ، والمشترك الاعتقادي ، والأرضية الأخلاقية ، والخلفية التاريخية - كلها أمور مقبولة مطلوبة من الإسلام ، لأن من شأنها أن تقوي الروابط بين "العرب" أما "الإسلام السياسي" ، وبعض مبادئ الإسلام الأخرى فهي لا تنسجم مع علمانية فكرتهم ؛ ومن ثم فهي مرفوضة ، أو مؤولة في أحسن الأحوال . ويعبر ساطع الحصري عن هذا المنهج الفكري الانتقائي للقوميين إزاء الدين ، في معرض رفضه لوصف القوميين باللادينيين ؛ بقوله: (خلاصة القول أن

التفكير في بعض الأمور مستقلا عن الدين لا يعني إنكار الدين ، إنما يعني اعتبار تلك الأمور مما لا يدخل في نطاق الأمور الدينية ، وذلك لا يحول دون الرجوع إلى الدين في سائر الميادين ، ودون الاهتمام بالدين اهتماما خاصا في بعض الميادين).(١٢٩) لذلك فإن الوصف الواقعي لعلمانية القومية العربية هو كما عبر عنه "جوزيف مغيزل" أحد أعلام هذا الاتجاه في كتابه "العروبة والعلمانية" بقوله : " حياد الدولة تجاه الدين ، كل دين ، بحيث لا تلزم الدولة نفسها بأي معتقد ديني ، ولا تخص أي دين باعتراف خاص به ، أو بعطف خاص به). (١٣٠) ولذلك فإن العلمانية من وجهة نظره (هي الإطار الأصح لقيام إنسان عربي ، ومجتمع عربي ذي أبعاد إنسانية متعددة متماسكة ومكاسب أسهم في تحقيقها ونشرها كل العالم قديمه وحديثه وإسلاميه وسواه). (١٣١) ... أفيجوز بعد هذا التأكيد الذي لا يختلف حوله أحد من العروبيين؛ القول بأن الأساس الأيدلوجي للإسلام الكامل هو أحد مقومات الهوية العربية؟!!

٢- هناك تناقض واضح - في ضوء الملاحظة السابقة - بين الأخذ بعامل الانتماء إلى الإسلام في بناء العروبة ، وترك الانتماء للإسلام باعتباره يؤدي إلى (اشتداد النزعات الداخلية من خلال ترويج جو من الطائفية ، والانقسامات التنظيمية التي لا نهاية لها) (١٣٢) ، ومن ثم يؤدي (إلى إضعاف الوطن العربي ، وتكرس عجزه أمام تحديات العصر). (١٣٣)

ولبيان هذا التناقض أكتفي بعرض العبارات التالية لثلة من دعاة الهوية العربية:.

الإسلام دعامة للعروبة

* هناك أمام الشعوب العربية عاملان قويان يدفعانها نحو نظام من الوحدة ؛ أولها هو العامل التقليدي الروحي من القرآن الكريم وروائع الأدب العربي والبطولات والأمجاد العربية . أما الثاني فهو وجوب تحرير فلسطين [محمد رفعت، التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة ، ص ٢٤٩] .

* أسهم الإسلام في تكوين الأمة العربية ، ووحد العرب ، وحملهم رسالة [حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص ٣٧].

* أعطى الإسلام العرب عقيدة وكون لديهم شعوراً برسالة ، فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والتبعثر ، وجاء بفكرة الأمة ، وثبت العربية وأعطاها منزلة خاصة [عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي ، ص ٣٧]

الإسلام يتعارض مع العروبة

* إن أهمية هذا العامل الديني لم تعد كما كانت عليه الحال في الماضي عندما كان الناس يتخذون من رابطة الدين بديلاً عن جامعة القومية (ص٨)

* لقد كانت الدعاية التي نشرها عبد الحميد وأعوانه لحركة الخلافة الإسلامية العثمانية من أهم العوامل التي أدت إلى إضعاف حركة القومية العربية في تلك الفترة من الزمن (ص٩١) .

* نشأت في الإسلام اتجاهات وظواهر تتعارض مع القومية العربية ، منها الدعوات المختلفة لوحدة إسلامية بصرف النظر عن الانتماءات القومية (ص٣٧).

* عن علاقة الإسلام بالعروبة ، عندي أن قاعدة العروبة والقومية العربية في عصرنا هي اللغة والثقافة العربيتان قبل كل شيء ، ويأتي الإسلام كجزء من تراثنا القومي نحافظ عليه ونعتني به ، ولكن لا نقف عنده دون سواه من عناصر . فهل المجتمع العربي اليوم إذن هو إسلامي؟ نعم ولا !! [جوزيف مغيزل ، ص ١٣١ من " القومية العربية والإسلام"]

* لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل ضمن مقومات الأمة الأساسية [ساطع الحصري ، ما هي القومية ، ص٨٧].

٣- إذا سلمان جدلا بأن الهوية العربية تحتاج في قيامها وإقالتها من عثراتها المحبطة لها عن دور يعتمد عليه في الحوار الحضاري ؛ إلى تطعيمها بالهوية الإسلامية حتى تصبح الهوية العربية أقدر على التحدي الحضاري – **فإن السؤال المهم هنا : ولماذا تصحيح الخطأ بالصواب دون إثبات الصواب مباشرة ؟ ولماذا تدعيم الضعيف بالقوى دون الاعتماد على القوى مباشرة ؟!** هذه ملاحظة ذكية تبناها الدكتور حسن حنفي عند مقارنته بين الفكر العربي والفكر الإسلامي . وهي صالحة هنا في مقارنتنا بين الهوية العربية والهوية الإسلامية . بل نحن أحوج إليها في ضوء بحثنا عن أنسب الصيغ وأصلح الأطروحات للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات [١٣٤].

٤- إننا لو صححنا ما في أطروحة " الهوية العربية " من أخطاء تفت في عضدها ككائن حضاري سنجد أنفسنا في حالة تطابق تام مع أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية . فماذا يبقى للهوية الحضارية العربية إذا نفذت هذه التعديلات:

أ- إعادة صياغة الهدف منها **بالتخلي** عن الاستعلاء العنصري والانحياز العرقي.

ب- التخلي عن الإصرار على وجود محتوى حضاري عربي مستقل عن الإسلام.

ج- إسقاط الدعوة إلى العلمانية ، بتفعيل الدور الإسلامي في دعمها .

د- وقف الادعاء بأن تاريخ الإسلام هو تاريخ للعرب ، وحضارة الإسلام هي حضارة العرب ... إلخ . [١٣٥]

ثانيًا : اللغة العربية

يقدم كثير من المنظرين للهوية العربية اللغة كعنصر مكون لها على سائر العناصر الأخرى بما في ذلك الدين والأرض والاقتصاد وغيرها ، بحيث يمكن القول بأن اللغة العربية تشكل – من وجهة نظرهم – الهوية العربية . أو هي قادرة على فعل ذلك وحدها ، وإن كان وجود عناصر أخرى من شأنه أن يدعم الوحدة على أسس عديدة . وذلك بسبب ما تتميز به اللغة من **عمق**؛ كما يقول ساطع الحصري أحد أبرز دعاة الوحدة العربية على أساس اللغة: (إن اللغة من أهم عناصر الثقافة ، فهي أعمق جذورًا من جميع العناصر الأخرى). [١٣٦] فإذا كانت الثقافة هي المحدد الأول للهوية ينتج لدينا أن (جميع منظري القومية العربية على أن **اللغة تشكل العنصر الرئيسي الأهم في تحديد الهوية العربية**). [١٣٧]

وتبرز اللغة كعامل مهم في بناء الهوية العربية من وجهة نظر العروبيين، في ضوء العجز الواضح عن الالتفاف حول

معنى عربي حقيقي أصيل يكون قادراً على تكوين الهوية العربية لدى الفرد ، ومن ثم تحقيق الوحدة ؛ فقد أدرك الدكتور عابد الجابري التناسب العكسي بين اللغة وبقية المقومات فقال

(وأمام غياب – أو على الأقل ضعف – العناصر الوحدوية الأخرى ، كوحدة الدين، ووحدة الجنس ووحدة الأرض ، ووحدة الاقتصاد ؛ فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به سوى ذلك النوع من الماضي الروحي الثقافي الذي تحتفظ به اللغة موحداً ، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين الذي يزخر بهما الماضي الواقعي للشعوب العربية) (١٣٨).

ونحن نسلم لأصحاب هذه الأطروحة بأن اللغة العربية عنصر عربي أصيل يرتبط في وجوده بالعرب ، ويستطيع أن يوجد نوعاً من الاشتراك الثقافي المعرفي، ويضاف إلى اللغة العربية الأدب العربي ، **وسائر علوم وفنون اللغة العربية** . غير أن هذا العنصر يواجه تحدياً حقيقياً ، وهو أنه شكلي لا يتصل بتكوين الفرد وصياغة هويته . ولذلك فقد شعر العروبيون بوطأة هذه الحقيقة فطفقوا يستجدون من عنصر اللغة معاني وجدانية عميقة ، يرجعونها إليه ليخرجوا باللغة من هذه الزاوية الضيقة الشكلية اللامضمونية ، فتعددت اجتهاداتهم في هذه السبيل ، فأتت بمعان متنوعة يمكن حصرها فيما يلي :

١- اللغة هي الثقافة والحضارة والقيم :

وفي هذا المعنى الواسع العميق للغة يتجاوز العروبيون المفهوم التقليدي للغة ، الذي ينظر إليها كوعاء للفكر ، كما يقول ابنجني (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم(١٣٩) . ويحلو لهم دائماً أن يجعلوا اللغة متضمنة في ذاتها العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية ، وأحياناً المعتقدات ، كما يعبر عن ذلك الدكتور حليم بركات ، حيث يقول (يجب أن ندرك أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتخاطب ونقل للثقافة من جيل إلى جيل ، وليست وعاءً يختزن أفكارنا ومشاعرنا ومعتقداتنا ورسائلنا . إن اللغة هي أيضاً الثقافة والحضارة والأفكار والآمال مجسدة بذاتها). (١٤٠) ويعود الدكتور محمد أحمد خلف الله بالروابط الأساسية بين الجماعة البشرية إلى اللغة للسبب المذكور نفسه، وهو أن اللغة قادرة على تحقيق ذلك بالمعنى العميق الذي يتخطى كونها وسيلة للتعبير ، ولذلك فإن اللغة – عنده – هي (الرباط الذي يربط الجماعة البشرية ويجعل منها قوماً ... وذلك من حيث إنها الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف ، والأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة ، ثم ما يمكن أن يضيفه إليها من يجيئون فيما بعد من الخلف... وما دامت اللغة ، التي هي الرباط ، تعني الوعاء الثقافي ، فهو يشتمل على كثير من الأدوات الثقافية الممثلة في المعتقدات ، وفي التقاليد والعادات ، وفي القيم الأخلاقية والروحية ، وفي التاريخ الحي لكل جماعة تسمى بالشعب أو القوم أو الأم (١٤١)

وإذا كنا نبحث عن إمكانية اعتبار اللغة مؤثراً وجدانياً عند التكوين الفردي للهوية ، **ولا شك أن هذه الدراسة تتحفظ على هذه الإمكانية** ، فإننا سنلتقي عند ساطع الحصري بمغالطة كبرى يعتبر فيها أن اللغة أدخل في هذا الباب من الدين ،

وقد عبر عن رأيه هذا عندما كان يسوق اعتراضه على طه حسين الذي رفضهما معاً كعاملين مؤثرين في تكوين الوحدة بين الشعوب. فقد راح ساطع الحصري يدافع عن رابطة اللغة، ويخالف فيها طه حسين بقوة، ومع ذلك يوافقه تماماً على استبعاد جامع الدين فيقول: (يقول المؤلف [١٤٢]: إن السياسة شيء والدين شيء آخر. إني أوافقه على قوله هذا، ومع هذا أستغرب كيف يسوغ لنفسه أن يحشر اللغة مع الدين في الفقرات التي تلي هذا الكلام. فلنقل ولنصح مع المؤلف: إن السياسة شيء والدين شيء آخر. ولكننا؛ هل نستطيع أن نقول: إن السياسة شيء واللغة شيء آخر؟ لا شك في أننا نستطيع أن نقول للناس: ليحتفظ كل منكم بمعتقده الديني لنفسه، ولكن هل نستطيع أن نقول لهم: ليحتفظ كل منكم بلغته لنفسه؟. إنني أعتقد جازماً أن اللغة تختلف عن الدين من وجوه الطبيعة الذاتية، والتأثير النفسي، والعمل الاجتماعي). [١٤٣]

٢- **اللغة هي التاريخ:** مثلت عبارة ساطع الحصري التي ختم بها كتابه "ما هي القومية" منطلقاً فكرياً لكثير من العروبيين لوضع نظرية عربية في القومية على أساس **اللغة – التاريخ.** [١٤٤] وذلك حيث قال فيها جازما: (لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية. كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية، وإذا أردنا أن نعين عمل كل من اللغة والتاريخ قلنا: اللغة تكون روح الأمة وحياتها، والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها). [١٤٥] وفي هذه النظرية تبدو اللغة مندمجة مع التاريخ (إنها والتاريخ العربي الإسلامي – ذو الطابع الروحي المهمين – شيء واحد. لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسراره. واندمج هو فيها، فأصبح حاضراً يتخطى حواجز الزمن، تماماً كما فعلت وتفعل اللغة العربية نفسها [١٤٦]

٣- **اللغة ضمنت بقاءنا في الماضي، وهي شرط وجودنا في الحاضر:** وينبني هذا الدور الحضاري الحيوي للغة على فكرة مؤداها أن الصراع الحضاري إن هو إلا صراع لغات، كما يقول ساطع الحصري: (إن اللغات تتنازع وتتصارع على مسرح التاريخ كما نعلم أن الصراع الذي يدور بين اللغات يكون نوعا من الحروب الباردة الصامتة التي تظهر للعيان، والتي تستمر مدة أجيال وأجيال بدون انقطاع، ولكنها تؤدي إلى نتائج أخطر بكثير من نتائج الحروب). [١٤٧]

ومن هنا فإن اللغة - فيما يرى أصحاب هذا الاتجاه – هي إحدى الضمانات التي حققت وجوداً حضارياً لنا عبر العصور، وهي – كذلك – شرط أساسي في تحقيق وجود حاضر مماثل باعتبار أنها حافظة لهوية كلاسيكية، وتقليد عظيم، وشعور بالمجد، وحافزة على شكل من أشكال المدافعة ضد الاستسلام الحضاري.

نظرات نقدية حول قضية اللغة: ويمكن بعد هذا العرض لأهم اجتهادات أصحاب أطروحة العروبة لتثبيت " اللغة العربية كأحد أهم مقوماتها – أن أسجل هذه الملاحظات النقدية:

١- إن عامل اللغة العربية سار جنباً إلى جنب مع مفهوم " العروبة " في تطوره الذي سبقت الإشارة إليه، ومن ثم

فإننا سنجد في الفترات المبكرة والوسطى من التاريخ الإسلامي أن العروبة معناها الكلام باللغة العربية. وللتدليل على تمكن هذا المعنى "اللساني" للغة يذكر التاريخ أن الحجاج قال لأهل الكوفة : " لا يؤمكم إلا عربي " ، فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب ، وهو مولى يؤم الناس في الصلاة ليمنعوه من ذلك ، فأنبهم الحجاج قائلاً : " ويحكم إنما قلت : عربي اللسان". (١٤٨)

وصار التمسك باللغة العربية – إبان السيطرة التركية العثمانية – عملا "تكتيكياً استراتيجياً " في مقاومة التتريك قام به المصلحون من رواد النهضة العربية الحديثة ، وهدفوا من ورائه إلى (الحفاظ للعرب على هويتهم القومية التي تتميز عن غيرها من القوميات الداخلة تحت السيطرة العثمانية باللغة ، ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تناوئ بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك ؛ على جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية ، ولغة التدريس والمعاملات الإدارية وغيرها). (١٤٩) ثم تطورت النظرة إلى اللغة من حيث فاعليتها في تكوين الهوية مع ظهور فكرة " القومية العربية " التي تمخضت محاولات روادها عن الأفكار المذكورة أعلاه .

٢- إن التمسك باللغة العربية كوعاء للثقافة والحضارة لم يكن يوما مظهرا من مظاهر العروبة ، وإنما كان دائماً مظهراً من مظاهر الإسلام . والنتيجة الطبيعية لهذه الحقيقة أن اللغة العربية تتصل بالهوية الإسلامية ، ولعل بمقولة البيروني الشهيرة " للهجو بالعربية أحب إليّ من المدح بالفارسية " أوضح معنى للانتماء الديني من خلال اللغة العربية التي تخالف لغته " القومية " لأنه فارسيّ . ومن ثم فسنجد – في هذا العصر – أن المسلمين غير العرب يقبلون على تعلم اللغة العربية إمعاناً في تثبيت هويتهم الإسلامية ، وليس طلباً للهوية العربية ، ولا لأنها لغة أمة مجيدة هي الأمة العربية . ولذلك فقد جاء في المادة السادسة عشرة من دستور ايران الصادر في عام ١٩٧٩م (لأن اللغة العربية هي لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلامية ولأن آداب اللغة الفارسية متداخلة معها بشكل كامل ؛ يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الابتدائية) (١٥٠). وكذلك حال سائر المسلمين في كل زمان ومكان يطلبون تعلم اللغة العربية ، ويقدسونها ، وربما يقدمونها على لغاتهم القومية ولاءً وانتماءً .

ويترتب على هذه الملاحظة أننا – ونحن نبحث عن أصلح الصيغ للهوية التي نتمثلها في حوارنا مع الحضارات – إذا اقتصر همنا على تعميق ارتباطنا باللغة العربية معرفياً ووجدانياً باعتبارها مظهرا للإسلام بموجب كونها لغة القرآن ، فسنكون قد غفلنا عن لغات " إسلامية " أخرى كالفارسية والتركية والماليزية والأوردية ... وغيرها . وفي هذه الغفلة محظوران :

الأول ، عجز أكيد عن الاطلاع على ثقافات هذه الشعوب الإسلامية ، ومن ثم تزايد نسبة " الفقد " في البناء الحضاري الإسلامي . ولعلنا – هنا – ندرك الحكمة التي تحلى بها البيروني عندما أقبل على اللغة الهندية ، فعلم من ثقافتها ما عجز عنه أبناؤها ، وسطر بعضه في كتابه "

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة والتي تحلى بها كذلك ابن سينا والغزالي مع اللغة الفارسية ، واستطاعوا احتواءها في الحضارة الإسلامية.[١٥١]

أما المحظور الثاني ، فهو أننا سنكون – كما هو حاصل – ضحايا للغرب نتعلم الإنجليزية والفرنسية والألمانية ، فتنتشر بيننا ثقافاتهم ، وتعمل على مسح شخصيتنا الثقافية بالتبعية ، وفي ذلك ما فيه من خطورة على هويتنا الحضارية التي نعدها للحوار الحضاري مع الآخر " الذي يمثله الغرب بقوة كما سبق في صدر البحث " .

٣- إن اللغة لا ترقى لتكون سبباً للهوية، ولا شرطاً فيها ، مهما حُملت من معان وجدانية وثقافية ، فسيبقى أن تحقق الهوية بالمعنى الكامل والحقيقي لهذه الكلمة لا يتأتى بمجرد الاشتراك في لغة واحدة . وهذا ما يعترف به أحد المنظرين للهوية العربية في قوله:(لا بد من الاعتراف بأن اللغة وحدها وبحد ذاتها لا تشكل هوية).[١٥٢] وهو ما أدركه أديب إسحاق أحد مثقفي الشام المسيحيين حيث نجده يبتعد في تعريف الأمة عن اعتبار اللغة أساساً في تكوينها ، فيقول في تعريف الأمة : (الجماعة المتجنسة جنساً واحداً الخاضعة لقانون واحد).[١٥٣] وهو يرد على القائلين بأن الأمة تستلزم وجود لغة واحدة يتكلمها جميع المواطنين ، فيقول (وقد زعم بعض الناس أن من لوازم وحدة الأمة وحدة اللغة ، وهو وهم).[١٥٤] ومن ثم يخلص إلى القول بأن الأمة (هي جماعة من الناس تتسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها ، وتتعاون باسم تنتسب إليه ، وتدافع عنه).[١٥٥] ولذلك فإن الطرح الذي يقدمه العروبيون للهوية تأسيساً على عنصر اللغة لا يتسع بطبيعة الحال لطرح مضمون الوحدة. ويعود ذلك لعجز اللغة على أن تكون سبباً فيها . وهنا يبرز المثال القديم المتجدد الذي يطرح للتدليل على عدم الكفاية لتحقيق الهوية الواحدة وتحقيق الوحدة اعتماداً على التوحد في اللغة ، وهو ما يسوقه ساطع الحصري على لسان خصوم فكرته على هذا النحو : (ألا ترى أن كل أمريكا الوسطى والجنوبية تتكلم لغة واحدة ، وهي اللغة الإسبانية ، عدا البرازيل ، فهل تفكر دولة من هذه الدول في أن يكون الجميع تحت راية واحدة ورجل واحد ؟ وهل تفكر البرازيل في الانضمام إلى البرتغال ؟ وهي قد سعت في الانفصال عنها بحروب طاحنة ، كما سعت الأمم اللاتينية في الانفصال عن إسبانيا ؟ . وهاهي أمريكا وانجلترا تتكلم جميعها لغة واحدة ، وهم أنجلو سكسون ، فهل فكر أحد في تكوين دولة واحدة منهما ؟).[١٥٦]

وكما أن اللغة ليست سببا في الهوية ، فهي – كذلك – ليست شرطا فيها – وخاصة إذا كنا نتحدث عن الهوية الحضارية ، فقد رأينا أن الهوية الإسلامية تحققت وتتحقق ، وليس من مقوماتها اللغة أيا كانت هي تلك اللغة . وإذا تكلمنا بلسان العروبيين فإننا سنقول : من ذا الذي يستطيع أن ينفي الهوية العربية الذاتية والعملية كذلك عن شخص مثل جمال الدين الأفغاني ، الأفغاني الأصل المنبعث أصلاً من الإسلام الآسيوي المطبوع بالتقليد الفارسي وأثره البالغ في الرقعة العربية.[١٥٧] ومن يستطيع تجاهله في أي تاريخ للهوية العربية ؟ وللحركة العربية المعاصرة .

٤- إن المعاني التي حملها العروبيون للغة لا تخلو من مبالغة وصلت ذروتها عندما اعتبروا اللغة هي العقيدة من وجه ما . وتدرجت مروراً بكونها العادات ، والقيم ، والمفاهيم ، والسمات ، والثقافة ... إلخ . وهذا مالا يقوم عليه دليل ، ولا يصبر أمام التحليل وفق المعايير الموضوعية غير العاطفية ، البعيدة عن التنظير " الرومانسي " للهوية العربية .

النقطة الثانية : تحديات الهوية العربية الحضارية

علينا الآن أن نلقي نظرة على أهم العقبات التي تحول دون تحقيق الهوية العربية غاياتها في الحوار مع الحضارات. وكيف يمكن لهذه الهوية أن تتجاوزها؟ وهل تملك من القدرة ما يمكنها من ذلك ؟ وما الآثار السلبية المترتبة على هذه التحديات في موقفنا عند الحوار الحضاري؟ .

العقبة الأولى : العجز عن الجمع الحضاري . ويقصد بذلك عدم قدرة الهوية العربية على ضم غير العرب من العلماء والمفكرين ، الذين هم عناصر حضارية فاعلة ومؤثرة ، وينتمون إلينا فكرياً ووجدانياً ، غير أنهم لا يشتركون معنا في العروبة لا لغة ولا أرضاً ولا تاريخاً . ومثال على ذلك أن المفكر الفرنسي المسلم روجي جارودي ، وهو من أول المؤسسين لحركة الحوار بين الحضارات ، لن يكون بوسع الهوية العربية أن تصبح هوية له، وكذلك المفكر البوسني المسلم الرئيس علي عزت بيجوفيتش لن يكون عربياً ، ومن ثم لن يسهم معنا في الحوار مع الحضارات ، وهو الذي كان لآرائه دور كبير في تكوين البناء الأيديولوجي القوي المتين الذي حافظ على الهوية الإسلامية في قلب أوروبا ، والذي بات زحفاً فكرياً يصعب تحجيمه . ويذكر هنا أن أحد الأوروبيين وهو " وود وورث كارسلن " علق على كتاب " الإسلام بين الشرق والغرب" لعلي عزت بيجوفيتش بقوله :(إن تحليله للأوضاع الإنسانية مذهل ، وقدرته التحليلية الكاسحة تعطي شعوراً متعاظماً بجمال الإسلام وعالميته).(١٥٨) أفلا يكون من الصعب على موقفنا في الحوار التخلي عن مثل هذه الجهود ؟ وهناك مثال آخر في باب الحوار الديني الذي هو أحد أهم مجالات الحوار بين الحضارات ، وهو العالم الجنوب إفريقي المسلم الهندي الأصل أحمد ديدات الذي أحدث بمناظراته ومحاوراته حول النصرانية ، والكاثوليكية الغربية خاصة بانعكاساتها الاجتماعية في المجتمع الأمريكي ، نشاطاً معاصراً لحقل مقارنة الأديان . ونذكر هنا أسماء لامعة لها أدوارٌ حضارية بارزة كجمال الدين الأفغاني ، ومحمد إقبال ، وأبي الحسن الندوي ... وغيرهم كثير ممن يمثل استبعادهم – وفق الهوية العربية – إضعافاً حقيقياً لموقفنا الحضاري . إننا إذا أردنا إدخال هؤلاء الأعلام في الهوية الإسلامية ، فلن يتعارض هذا مع إبقائهم على قوميتهم أو جنسيتهم ، حيث لا تعارض بين أن يكون الإنسان مسلماً وفرنسياً أو باكستانياً .. إلخ . أما التعارض فسيتحقق إذا حاولنا أن نخلع عليهم هوية عربية ، إذ كيف يستقيم أن يكون جارودي فرنسياً عربياً ؟! ولذلك فليس من سبيل لادعاء العروبيين دخول هؤلاء الأعلام تحت مظلة أطروحتهم

فإذا كان هذا "الفقد الحضاري" حاصلاً بموجب الهوية العربية على مستوى الأعلام والعلماء كأفراد ، فإنه حاصل كذلك – وهذه هي الخسارة الكبرى - على مستوى الشعوب والدول . ولنأخذ مثالاً من الشعب التركي المسلم الذي كان له دور تاريخي بارز في إطار الهوية الإسلامية ، فإن الدراسات الاجتماعية السيكولوجية التركية ، التي أجريت على الأتراك تؤكد أن هناك صورتين في العقلية التركية في مجال تحليلنا لمقدرة العروبة على استيعاب غير العرب : الأولى : أن العرب وظفوا الدين الإسلامي لخدمة قوميتهم العربية الشوفينية . ويستشهد هؤلاء هنا بكتابات عبد الرحمن البزاز ، وطه حسين ، ورشيد رضا ، وخطب جمال عبد الناصر ، وياسر عرفات كأمثلة على ذلك [١٥٩] .أما الصورة الثانية ، فقد كانت من خلال تأكيدهم على أن العرب هم الأعداء التقليديون للأتراك؛ منذ أن عرفوهم أواخر القرن الثامن الهجري [١٦٠] . وواضح أنه في الحالتين لا يمكن إدخال الشعب التركي تحت مظلة الهوية العربية الحضارية . وواضح كذلك أن انضواء هذا الشعب تحت مظلة الهوية الإسلامية الحضارية لا يلقي أدنى صعوبة، وهذا ما ذيل به صاحب البحث السابق حيث قال : إن الأكثرية الشعبية المؤمنة بالعقيدة الإسلامية ، وبالأخوة الإسلامية لم تؤثر فيها – بفضل الأخوة الإسلامية – هذه الصورة السلبية عن العرب) [١٦١]

يضاف إلى المثال التركي شعوب إسلامية كثيرة وقوية حضارياً لا سبيل إلى احتوانها بأطروحة الهوية العربية كالشعب الباكستاني بما يملك من قوة نووية تمثل بعداً استراتيجيا للموقف الإسلامي في الحوار والصراع معاً ، والماليزي والإندونيسي بما يمكن أن يضيفا إلينا من قوة اقتصادية هائلة لكونهما على درب النمور الأسيوية والإيراني بإمكاناته وثقله السياسي الاستراتيجي المعروف . **وما القوة الاقتصادية والسياسة والعسكرية إلا أدوات يستخدمها المحاور في إبراز مكانته ، وما يمكن أن يقدمه لعالم اليوم من فعل حضاري مؤثر .**

إن غاية ما يستمسك به العروبيون إزاء هذه العقبة قولهم : إن أطروحة الهوية العربية قادرة على استيعاب غير المسلمين من العرب ، والقضاء على الطائفية الدينية في المجتمع العربي . ويعلن القوميون منهم أن (القومية العربية تقليد وعمل حضاري يمكن أن يشمل جميع المسلمين في حالة الشعور بالانتساب والاعتزازية !! كما يمكن أن يحتوي جميع المسيحيين واليهود العرب في حالة الشعور بهذا الانتساب والإخلاص إليه). [١٦٢] ويمكن التعقيب على هذه الفكرة المركزية في تنظيرات العروبيين بما يلي :

١- **إن هذه الغاية متحققة بالطرح الإسلامي للهوية** ، وذلك من خلال وعي غير المسلمين من العرب بحقيقة هذا الطرح الذي ينطلق من المعنى الحضاري للإسلام ، وليس من المعطى الديني له . وفي التاريخ – كما سبق – أدلة كثيرة على هذا التحقق ، وبين علمائنا من النصارى من يدافعون عن هويتهم الإسلامية الحضارية كما جاء سابقاً . ومن ثم فالقول بأن العروبة المعلمنة هي

المخرج الوحيد من الطائفية إن هو إلا وهم دعمته الدعاية والسياسة .

٢- إن التجربة العربية المعاصرة أثبتت فشلها في تحقيق الاستيعاب الحقيقي لغير المسلمين من العرب تحت مظلة الهوية العربية ، فعلى الجانب المسيحي نجد ترددا في قبول الفكرة العربية كايديولوجية حضارية أو سياسية ، ومن ثم فقدان الانتماء العربي في بقاع من الأرض العربية ، تتفاوت حدته لتصل إلى ذروتها عند بشير الجميل رئيس لبنان الأسبق – وهو يعبر عن جمهور كبير – حيث قال في مقابلة مع إحدى محطات التلفزيون الأمريكية ، حينما كان زائرا لتلك البلاد ، عن المسيحيين في الشرق الأوسط: (إننا نمثل حضارتكم وثقافتكم في منطقة الشرق الأوسط ، ولذا عليكم دعمنا ومساعدتنا لنثبت هناك). (١٦٣) وعلى الجانب اليهودي ، فإنه - بحسب المؤرخ الإسرائيلي صمونيل أتينجر – فشلت القومية العربية في استيعاب اليهود الذين عاشوا في بلادها حيث (كان لليهود وجود محدود في أوساط الحركات القومية العربية ، بل كان لأبناء الجيل اليهودي الحديث في بلدان المغرب العربي ومصر توجهات مخالفة للحركات القومية في هذه البلدان ، وإذا استثنينا " يعقوب صنوع " من هذا الوضع ، فلم يكن ليهود مصر أنشطة سياسية ملحوظة ... وإن قلة قليلة من يهود مصر استخدمت العربية في حديثها ، حيث درس معظمهم اللغة العربية كلغة أجنبية . (١٦٤)

ومن هنا يثبت لدينا أن أطروحة الهوية العربية الحضارية عاجزة - على المستوى النظري - عن حل معضلة الجمع الحضاري ، بما يقوى موقفها في الحوار ، إذا قورنت بهذه الإمكانية الهائلة لدى أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية . وعلى المستوى الواقعي التجريبي لم تنجح الهوية العربية في القضاء على الطائفية الدينية من خلال علمنة المجتمع ، وصبغه بالصبغة البشرية " العربية " كما يزعمون .

العقبة الثانية : إثارة النزعة العرقية .

أي أن الحديث عن هوية عربية من شأنه أن يثير لدى غير العرب نزعة عرقية ، تفتت قوانا ، وتؤدي إلى التشرذم والتجرنة ، وتنمية الحس الإثني والقبلي . وليس ذلك كله خطرا على الشخصية فحسب ، بل على موقفنا في الحوار الحضاري كذلك .

ويحاول العروبيون فكريا إظهار البون شاسعا بين الهوية العربية الحضارية من جهة ، وبين العربية العرقية الضيقة من جهة أخرى ، في سبيل التغلب على هذه العقبة . وهذا ما يصرون عليه لعلمهم بخطورة النظرة العرقية على أي دعوة قومية (فإن القومية المبنية على النظرة العرقية قد ساعدت بعض الشعوب على تحقيق الوحدة في ظرف تاريخي معين ، كما حدث لدى الألمان والإيطاليين خلال القرن الماضي ، ولكنها قد قادتهما في القرن العشرين إلى النازية والفاشية اللتين أضرت بهما كل الضرر وبالإنسانية كذلك (١٦٥) . وهنا يحاولون إبراز المعنى الحضاري للعروبة ، **وهو المعنى الذي يتوفر له قدر كبير من التسامح عن شرط الانتساب إلى الأصل العربي ، فيما يبدو أنه نوع من التخلي عن الفكرة العربية برمتها ، والالتحام بالسقف الحضاري**

للإسلام مع تغيير لفظة الإسلام إلى العروبة . فإذا قرأنا النص التالي للمستشرق الإيطالي ألدو ميلي **Aldo Miell** يشرح فيه هذه الفكرة ، والذي نقله عنه الدكتور توفيق الطويل تبين لنا هذا الالتحام (مدلول اللفظ " عربي " لا يقتصر على من انحدروا من أصل عربي، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذي أوجده **الفتح الإسلامي** ، وحققه الخلفاء في **الدولة العربية** ، أو حققته الدول التي بقيت **إسلامية** بعد استقلالها). [١٦٦] وواضح أن الفرق بين العربي والإسلامي غائب ، بحيث لا يمتنع استبدال أي من اللفظتين محل الأخرى دون أن يختل المعنى . **وهذه السمة تنسحب على خطاب العروبيين خاصة والمفكرين المعاصرين عامة . وقد أشرنا إليها في مقدمة هذا البحث** ، وذلك عائد إلى تخلي العروبيين – في الموقف الباحث عن مخرج من العرقية - عن أصل فكرتهم التي تتمحور حول " الأصل العربي " للأفراد أو يعد تطوراً وامتداداً طبيعيين لما يسمونه " **الإحساس العرقي العربي** " (الذي كان العرب يشعرون به دائماً بشكل استثنائي منذ أقدم عصور التاريخ التي عرفوا بها). [١٦٧] وهو ما عبر عنه الملك فيصل الأول عام ١٩٢٩م في مؤتمر الصلح بباريس حيث قال :(إننا كنا عرباً قبل زمن موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم). [١٦٨]

إن المعادلة الصعبة هنا هي المحافظة على ذلك المعنى الأصلي " الرومانسي " للعروبة ، والتبرؤ من العرقية وإبعاد شبحها عن المجتمع العربي بتقديم مرونة في مفهوم العروبة ، والمفقود هنا هو قدرة العروبيين على إقناع الإنسان العربي بانسجام هذين الطرفين من المعادلة ، وهو أحد التحديات الحقيقية التي واجهتها وتواجهها الفكرة العربية الحديثة "القومية العربية " ويعبر أحد دعاتها عن ذلك بقوله :(فما دامت القضية تتعلق بالمفهوم الثقافي والحضاري ،ولا تعتمد على العرقية . فإن المهم في نظرنا هو البحث في كيفية تمكين القومية العربية من التأقلم مع الواقع المعاش كي تحتوي وتجلب الناس ، بدل أن تبعدهم عنها) [١٦٩] . فثمة بون شاسع بين هذه الغاية المثالية التي ينشدها العروبيون ، وبين اتهام خصومهم لفكرتهم بالشعوبية الجديدة [١٧٠] ، وبالإثنية التي (ترتد بالدورة الحضارية للأمة لتعود بها متهالكة في دورات ثقافية متنوعة بلا هوية أو فاعلية). [١٧١] يمثل المسافة بين الطرحين تحدياً آخر : على العروبيين تجاوزه إذا كانوا يبحثون عن هوية حضارية تجميعية توفيقية . ويدلهم على خطورة هذا التحدي انعكاساته على المجتمع العربي وهذا ما أسفرت عنه دراسة الدكتور سعد الدين إبراهيم عن موقف المجتمع العربي من الوحدة العربية ، فقد أسفرت هذه الدراسة عن أن ٣٩.٨% فقط من العينات الممثلة للرأي العام يعتقدون أن الوطن العربي يشكل أمة واحدة ذات سمات واحدة [١٧٢] .

العقبة الثالثة : مصدرية الغرب الاستعماري للفكرة العربية الحديثة . فإن العداء الذي توطن في نفوسنا نحو الغرب الاستعماري من شأنه أن يقوى عوامل الرفض لكل فكرة إيديولوجية يغذيها

الغرب فينا ، ويريدها لنا ، ويدعونا إليها . وهذا هو التحدي المقصود عند حديثنا عن مصدرية الغرب الاستعماري للفكرة العربية الحديثة . فمن الثابت تاريخيًا أن الغرب كان له دور بارز في طرح الهوية العربية علينا ، من خلال مسعيين أحدهما ثقافي ، والثاني سياسي :

فأما الثقافي : فيقصد به أن الحركات القومية في الغرب قد نقلت الفكرة إلينا مع ما جاء من أفكار وتيارات سياسية وثقافية في أواخر القرن التاسع عشر (فقد ارتبطت حركة القومية العربية – في بداية الأمر – ببعض العرب المسيحيين في بلاد الشام الذين كانوا أكثر اتصالاً وارتباطا بالثقافة الأوروبية الغربية المسيحية من العرب المسلمين ... كما لعبت البعثات التبشيرية المسيحية ، لا سيما البعثة الفرنسية والبعثة الأمريكية ، دورًا مهمًا في نشر التعليم الأوروبي الحديث في بلاد الشام – وفي دعم الاتجاه القومي العلماني [١٧٣].

ولا شك أن النشاط المسيحي العربي الشامي في هذا الاتجاه لم يكن كله قاصدا إلى ترسيخ تبعية العالم العربي للغرب ، فقد وقف بعض المسيحيين الشوام - عن وعي - موقفًا حذرا من الزحف الغربي على العرب بالاستعمار والتبشير ، فقد حذر بطرس البستاني من (التقليد الأعمى للثقافة الأوروبية). [١٧٤] وأبدي نجيب عازوري وفرح أنطون احترامهما (للدور التنويري للمبشرين الغربيين دون أن يغضا النظر عن اتهام أولئك المبشرين وإرسالياتهم بعدم إدراك خصوصية المسيحية الشرقية ، والصلات العضوية لتلك الإرساليات بالمصالح السياسية للدول الأوروبية). [١٧٥] وقد تمخض عن هذا الموقف الواعي من ذلك الفريق رغبة إلى النزوع نحو أطروحة للقومية العربية لا تعادي الإسلام الدرع الواقية للشرق ، فالواجب إذن (إجراء تعديل وتصويب على هذه الأطروحة "العربية المعلمنة" يتمثل بإدراك الدور الحاسم للمجتمع الإسلامي ، وللإسلام عمومًا في نشر هذه الفكرة). [١٧٦] ومهما يكن من أمر موقف هذا الفريق من " الغزو الثقافي الغربي " فإن الثابت تاريخيًا (أن المسيحيين العرب كانوا الرواد الأوائل للفكر القومي العربي)[١٧٧] وأن نظرتهم المسيحية (أكثر جرأة في تحدي المعتقدات التقليدية ، وفي الاستجابة للتيارات الجديدة في الغرب ، لا سيما فيما يتعلق بالقومية كبديل عن الدين وتبنى النظرة العلمانية ، واتخاذ موقف شبه تأييدي من الغرب). [١٧٨]

أما المسعى السياسي : فيعود المؤرخون به إلى ولادة الفكرة العربية بمعناها السياسي القومي الحديث على يد " نابليون بونابرت "؛ ففي مذكرات مونتلون Montholon القائد الفرنسي الذي صحب بونابرت ، وهو في الأسر بجزيرة " سانت هيلانه " أن نابليون قال : إن الأقاليم التي تخضع للدولة العثمانية. ويتكلم أهلها باللسان العربي لتنادى بضرورة إحداث انقلاب سياسي عظيم ، وإنها لتنتظر رجلها المرتقب. [١٧٩] وقد حاول نابليون – فعلاً – أن يقضي على النفوذ العثماني ، الذي يمثل الفكرة الإسلامية نوعًا من التمثيل ، وأن يستبدل بالنظام "التركي " نظاما " عربيا " جديداً. [١٨٠] وآتت فكرة بونابرت ثمارها – بعد ذلك – بإنشاء "جامعة الدول

العربية"، وذلك عندما أعلن مستر " إيدن " وزير خارجية بريطانيا في ٢٩ مايو ١٩٤١م تصريحه الشهير في البهو التاريخي بقصر محافظة لندن ، وفيه يقول: إن روابط الصداقة التي تجمع بيننا وبين العرب ترجع إلى زمن بعيد ،فلهم بيننا أصدقاء عديدون ، كما أن لنا بينهم أصدقاء حميمين . ولقد كان من أعز أماني عدد كبير من مفكري العرب ، وقادة الرأي فيهم — أن تنعم الشعوب العربية بوحدة أوسع مدى مما بلغته الآن ، ونحن لا يسعنا إلا الاستجابة إلى ندائهم ؛ لأن تقوية الروابط الاقتصادية والثقافية ، بل والسياسية أيضا بين الدول العربية أمر أعتبره في الحقيقة طبيعيا وعادلا . ولهذا فإن حكومة جلالة الملك تعلن أنها ستناصر كل مشروع يرقى إلى تحقيق هذه الأغراض متى كان المشروع حائزًا لرضاء الجميع).[١٨١]

ولست معنيا بتتبع الأدلة على هذه الحقيقة ، إنما أردت فقط الإشارة إلى ثبوتها ، ومن ثم استقرارها أو إمكانية استقرارها في العقل العربي ، مما يكون له أثر كبير في الصد عن هذه الأطروحة ، ويظل السؤال الذي يتردد : **ما حقيقة الصلة بين الفكر القومي والاستعمار الغربي برافديه الثقافي والسياسي؟!**

- الخاتمة -

ناقشت هذه الدراسة مسألة الهوية التي تصلح للتعبير عنا ، ونصلح بثقافتنا وتراثنا وقيمنا تمثيلها ، بحيث نحقق بهذا الانسجام أفضل النتائج الممكنة في الحوار مع الحضارات ، الذي سيمثل في قابل الأيام أهم مسارات التفاعل بين الشعوب والأمم التي تعيش في عالم واحد ذي مصير واحد . واتخذت الدراسة من فكر فلاسفتنا وعلمائنا المعاصرين مادة لها . وانتهجت منهجا تحليليا مقارنا ، فخرجت بمجموعة من الاستخلاصات يمكن حصرها فيما يلي:

١- من أهم عوامل تجاوز أزمتنا الحضارية الراهنة ، وتحقيق مكانة بين الحضارات تتناسب وموقعنا التاريخي ، وقدراتنا البشرية الراهنة – **العمل الفكري** والثقافي الجاد من أجل ترسيخ انتماء حقيقي واحد يخرجنا من حالة الشحوب في الشخصية التي تتصدر أسباب هذه الأزمة.

٢- يحتاج الخطاب الفلسفي والفكري المعاصر إلى إعادة النظر في دلالة مصطلحات الانتماء ، من أجل منع الاختلاط والتشويش . والتحديد الجاسم لما نتبناه من هذه المصطلحات في خطابنا المعاصر .

٣- ليست الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي وحدها هي "الآخر" المقصود في الحوار الحضاري، وإنما هناك حضارات أخرى مشتركة في هذا الحوار. وإن كان الغرب هو الأكثر حدة في الحوار ، والأكثر قابلية لتحويله إلى صراع .

٤- لنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى غايات ، أهمها :

أ. بيان ما يمكن لحضارتنا أن تسهم به في البناء الحضاري العالمي المعاصر .

ب. إثبات قدرة حضارتنا على التفاعل مع الحضارات .

ج. التأكيد على الدور الحيوي والبناء الذي قامت به حضارتنا عبر مسيرها التاريخي في بناء الحضارة العالمية الراهنة .

٥ - في تحديد الهوية الحضارية منافع كثيرة منها :

أ- تحقيق التوحد الحضاري لنا .

ب- القضاء على التشرذم والتجزئة .

ج- تحقيق الوعي بذاتنا الحضارية .

٦ - تعد " الهوية الإسلامية الحضارية " أنسب الأطروحات في تحديد هويتنا ، وهي تعتمد على المرتكزات الفكرية الآتية:

أ- القدرة على التجميع الحضاري والديني للمسلمين والتجميع الحضاري لغير المسلمين .

ب- التفريق بين معطيين للإسلام : المعطي الحضاري ، والمعطي الديني .

ج- دخول الإيمان بمعناه العام كمكون أساسي لأيديولوجية الهوية الإسلامية الحضارية .

د- وجود قناعة عند غير المسلمين بهذه الهوية . وبواجبهم المستقبلي نحوها .

هـ- القدرة على التوسع والانتشار .

٧ - يعد طرح " الهوية العربية الحضارية " النموذج الآخر على الساحة الفكرية ، وهو غير ذي كفاءة حضارية للأسباب الآتية :

أ- ضعف مقومات هذه الهوية وعدم اتفاق العروبيون حولها ، وحول ترتيب سلم أولوياتها .

ب- ليس " الإسلام " أحد مقومات الهوية العربية كما يزعم العروبيون ، لعدم استقامة دعواهم عروبته من جهة ، ودعواهم نفي التعارض بينه وبين العروبة كأيديولوجيا من جهة أخرى .

ج- ليست " اللغة العربية " صالحة كمقوم لهذه الهوية ، وليست اللغة شرطًا في تحقيق أي هوية . وإن المعاني العميقة التي ادعاها العروبيون في اللغة تنطوي على مبالغات واضحة .

د- تعجز الهوية العربية عن التجميع الحضاري الحقيقي .

هـ- من شأن التمسك بهذه الهوية إثارة النزعات العرقية .

و- ترتبط الهوية العربية وخاصة في صياغتها القومية بالاستعمار الغربي الثقافي والسياسي.

٨ - لا تمثل " القطرية " و " الشرقية " و " والإقليمية " و " العرقية " وغيرها من الهويات الأخرى أطروحات كهويات حضارية صالحة للحوار مع الحضارات ، ويقتصر وجودها على كونها هويات سياسية ، بعضها قائم بالفعل كالهوية القطرية أو الوطنية ، وبعضها لم ينضج فكريا ، ولم يحظ بالتجربة الواقعية كذلك .

وبعد ، فإذا كان لهذه الدراسة أن تقدم بعض التوصيات التي ترى ضرورة الأخذ بها في أي عمل فكري تربوي تعبوي لحوارنا مع الحضارات ؛ فإن التوصية الأم التي تقدمها هي أن يولي المهتمون بالفلسفة الإسلامية عنايتهم من أجل بيان وجوه الكفاءة المتعددة للهوية الإسلامية الحضارية ، بمقارنتها بغيرها من الهويات التي تتنازعنا . والعمل الجاد والمستمر على ترسخ الولاء للإسلام الحضاري في النفوس . والإسهام الفعال في إظهار الوجه الحضاري المشرق لتاريخ الحضارة الإسلامية وفلسفتها للناس في أنحاء العالم . وأخيراً الإعداد الجيد للحوار الحضاري تأسيساً على شخصيتنا الإسلامية من أجل أن نكون قد قمنا بواجبنا الديني والحضاري نحو هذا الاختيار الإلهي الأزلي (وجاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل علكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) صدق الله العظيم

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

هوامش وتعليقات

انظـر : مارسيل بـوازار إنسانية الإسلام ، ترجمة ، د. عفيف دمشقيه ، دار الآداب ، بـيروت ، ١٩٨٠م .ص٣٨١ وانظـر كذلك : د. -عماد الدين خليل . قراءة في الفكر العربي ، بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بقطر ، العدد التاسع السنة التاسعة ،سنة ١٩٩٧م ، ص١١ .

انظـر : د. أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، بحث منشور بمجلة المستقبل العربي العدد ٢٥٢، الثاني لسنة ٢٠٠٠م . يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ص١٧.

(٣) انظر في تفصيل ذلك : ندوة للدكتور محمود أمين العالم وآخرين بعنوان "صراع حضارات أم تعدد ثقافات "منشورة بمجلة المستقبل العربي السنة ٢١ ، العدد ٢٣٨ ، ديسمبر سنة ١٩٩٨ ، من ص٧٤ ـ ص٩١ . وراجع كذلك : د. أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، ص١٨.

(٤) انظر : د. أحمد صدقي الدجاني. السابق ، ص١٨ .

(٥) انظر : د. محمد السويسي . آراء بعض المستشرقين ، ضمن "مناهج الاستشراق في الدراسات العربية الإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٩٨٥م /٢ ٢١ .

(٦) د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد ، دار الفارابي ، بيروت، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩١م . ص ١٩٥

(٧) انظر على سبيل المثال

- د. محمد عابد الجابرى . مسألة الهوية . الإسلام ـ العروبة ـ الغرب . مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت , ١٩٩٧ .

- عبد العزيز الدورى . التكوين التاريخى للأمة العربية . دراسة فى الهوية والوعى . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت , ١٩٨٤

- نديم البيطار . من التجزئة إلى الوحدة : القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية , مركز درسات الوحدة العربية ، بيروت سنة ١٩٧١

- جمال حمدان . العالم الإسلامى المعاصر ، عالم الكتب ، القاهرة ، سنة ١٩٧١

- مجيد خدورى . الاتجاهات السياسية فى العلم العربى : دور الأفكار والمثل العليا فى السياسة , الدار المتحدة للنشر . بيروت , سنة ١٩٧٢ .

منير شفيق . فى الوحدة العربية والتجزئة ، دار الطليعة ، بيروت ، سنة ١٩٨٩

- ناصف نصار . نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية فى نقد المجتمع الطائفى دار النهار للنشر ، بيروت ط٢ ، سنة ١٩٧٠م .

- السيد ياسين . الشخصية العربية : النسق الرئيسي والأنساق الفرعية ملاحظات أولية ، مجلة المستقبل العربي . بيروت ، العدد ٣ . سبتمبر سنة ١٩٧٨م .

د. وميض جمال عمر نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٣ ، سنة ١٩٨٦م .

- د. عصمت سيف الدولة . عن العروبة والإسلام ، مركز دراسات الوحدة

العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م .

(٨) أليكس جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ترجمة د. خلف محمد الجراد ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٢١٥ ، سنة ١٩٩٦م ، ص١٧ .

(٩) أليكس جورافسكي . السابق ، ص١٨

(١٠) انظر في ذلك : د. محمد حسين هيكل . حضارة الشرق متى تنبعث من جديد لتضيء ظلام المدينة الغربية مقال بمجلة الرابطة الشرقية ، القاهرة ، ديسمبر سنة ١٩٢٨م ، وأعيد نشره في كتاب (الشرق والغرب) جمع وإعداد محمد كامل الخطيب ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، سنة ١٩٩١، ٢٤٣/١ "والنقل منه" .

(١١) تراجع في ذلك كتابات غربية عديدة عن "فقدان المستقبل" و"مستقبل الإنسانية" .

(١٢) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ : سنة ١٩٨٣م ، ص٧ ، ص٨ "بتصرف" .

(١٣) سورة هود ، الآية ٦١.

(١٤) د. أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، ص١٧

(١٥) أديب إسحاق . الشرق ، مقالة منشورة في كتاب "الشرق والغرب" ، ٥١/١ .

(١٦)،(١٧) أليكس جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٠ .

(١٨) انظر : د. محمد الفيومي رسالة من الحوار الفكري بين العرب والحضارة ، مكتبة الأنجلو القاهرة ، سنة ١٤٠٦هـ سنة ١٩٨٦م ،ص٢١٢.

(١٩) انظر : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص٦ .

(٢٠) انظر : د. إسحاق عبيد . البعد التاريخي لأزمة الفكر العربي ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت ، العدد الثاني والخمسون ، السنة الثالثة عشرة ، سنة ١٩٩٨م ، ص ١٤٥ ، ص ١٤٦.

(٢١) انظر : د. محمد الفيومي . رسالة في الحوار الفكري ، ص٢١٢ ، وقارن :الدكتور فؤاد زكريا . التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٩٢م . صـ ٩٦ .

(٢٢) د. محمد كامل الخطيب . الشرق والغرب ، ١ / ٧ .

(٢٣) عن : د. محمد عبد الرحمن رحبا . أصالة الفكر العربي ، دار منشورات عويدات ، بيروت ، ط١ ، سنة ١٩٨٢م ، ص٢١ ، وللتعرف على مزيد حول اعتراف الغربيين بفضل حضارتنا على حضارتهم ؛ انظر مجموعة الأبحاث التي وضعها عدد من الباحثين في كتاب "عبقرية الحضارة العربية منبع النهضة الأوروبية" ترجمة عبد الكريم محفوظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٠م .

(٢٤) انظر : د. حسن حنفي ، في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، لبنان ، ط٢ ، سنة ١٩٨٣م ، ص٧٦ .

(٢٥) Doob,Leonard. Public opinion and propaganda second – Edition yale university U.S.A Holt -Rinehart and Winston. INC. 1966 p.49.

(٢٦)انظر : د. محمد غلاب . نظرات استشراقية في الإسلام ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة ، دون تاريخ ، ص٢ .

(٢٧) الدكتور حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، بحث استطلاعي اجتماعي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٩٦م ، ص٤٤٨ ، ص٤٤٩ .

(٢٨) انظر : د. رشدي فكار . النزعات الفكرية الإقليمية والإثنية (العرقية) والطائفية في العالم العربي المعاصر ، بحث ضمن ندوة بعنوان "أزمة الفكر العربي المعاصر في ضوء المتغيرات الجديدة" بالكويت سنة ١٩٩٥م، منشور في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت ، سنة ١٩٩٨م ، العدد الثاني والخمسون ، السنة الثالثة عشرة ، ص٣٧٤ .

(٢٩) انظر في ذلك : د. علي الزميع . مقدمات في تجديد الفكر الإسلامي ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، الكويت ، ١٩٩٨، العدد الثاني والخمسون ، السنة ١٣ ، ص٣٧٧ .

(٣٠) عبد الله النديم . لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا ، مقال منشور في مجلة الأستاذ حـ / ٢٢ س/ ١-١٧يناير ١٨٩٣ ، "محرر الأستاذ هو عبد الله النديم" ، نقلاً عن محمد كامل الخطيب ، الشرق والغرب.

(٣١) ، (٣٢) د. حسن حنفي . في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣م ص٥٥ .

(٣٣) ، (٣٤) د. محمد عابد الجابري . العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩١م ، ص٥١ .

(٣٥) انظر : د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص٢٣ .

(٣٦) د. غازي مهديْ جاسم . مقارنة لفهم التاريخ والتراث ، مقالة منشور بمجلة الحضارة الإسلامية ، العدد الثالث ، رجب ١٤١٨ ، نوفمبر ١٩٩٧ (عدد خاص بالملتقى الدولي حول المصطلح العلمي في التراث الإسلامي . العلوم الشرعية والإنسانية) ، ص١٧٧ .

(٣٧) د. حسن حنفي . في فكرنا المعاصر ، ص١٥٦ .

(٣٨) السابق ، ص٧٩ .

(٣٩) زيغريد هونكة . شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوروبا" ، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي ، راجعه ووضع حواشيه هارون عيسى الخوري ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٤٠١هـ : ١٩٨١م ، ص١٣ .

(٤٠) ماسينيون ، وآخرون . وجهة الإسلام . وهذا ما اختتم به المؤلفون كتابهم . نقلاً عن : د. محمد الفيومي . رسالة في الحوار الفكري بين العرب والحضارة ، ص١٠٠ .

(٤١) انظر : مارسيل بوازار . إنسانية الإسلام ، ص٣٠٢ .

(٤٢) السابق ، ص٣٠٣ .

(٤٣) السابق ، نفسه .

(٤٤) د. عماد الدين خليل . قراءة في الفكر الغربي . الصدمة الاستعمارية والعمق الحضاري ، بحث منشور بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، جامعة قطر ، العدد التاسعْ ، السنة التاسعة سنة ١٩٩٧م ، ص١٠ .

(٤٥) انظر : أليكس جورافكسي . الإسلام والمسيحية ، ص١٩ .

(٤٦) انظر : دكتور الأنبا يوحنا قلتة . الحوار الديني أسمى حوار ، دراسة منشورة بكتاب المؤتمر الدولي الرابع للفلسفة الإسلامية ، بجامعة القاهرة كلية دار العلوم ، مايو ١٩٩٩م ، من ص٦٣٩: ص٦٥٢ .

(٤٧) د. عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٣٧ .

(٤٨) انظر : د. حكمت فريحات . مدخل إلى تاريخ الحضارة الإسلامية ، دار الشروق ، عمان ، الأردن ، سنة ١٩٨٩م، ص١٣ .

(٤٩) الحجرات ، ٤٩ .

(٥٠) آل عمران ، ١٠٣ .

(٥١) التوبة ، ١١ .

(٥٢) الأنبياء ، ٩٢ .

(٥٣) رواه "البخاري في "الأدب" ، ومسلم في "البر والصلة" .

(٥٤) رواه البخاري في "المظالم" ، ومسلم في "البر والصلة" . (وليس فى رواية مسلم : وشبك بين أصبعيه)

(٥٥) رواه مسلم في "الإمارة" .

(٥٦) رواه أحمد ، والترمذي وحسنه.

(٥٧) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٣٦ .

(٥٨) نقلاً عن : الدكتور محمد إبراهيم الفيومي . رسالة في الحوار الفكري ، ص٩٩ .

(٥٩) عبد الله النديم . مستقبل الثقافة العربية ، ١/ ٣٥ من كتاب "الشرق والغرب" .

(٦٠) د. إبراهيم الدقادوقي . صورة العرب لدى الأتراك مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٨م ، ص ٢٠٢ و ص ٢٠٣ .

(٦١) تركي رابح . التعليم القومي والشخصية الجزائرية (١٩٣١ ـ ١٩٥٦). دراسة تربوية للشخصية الجزائرية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، ط٢ ، سنة ١٩٨١م ، ص٨ و ص١٩ . وراجع : الدكتور حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٩ .

(٦٢) انظر : الدكتور عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ص٤٣ .

(٦٣) د. عبد العزيز الدوري . السابق، ص٤٨ .

(٦٤) جبر ضومط . اللغة العربية واللغات الأوروبية ، مقال منشور بالهلال جـ/ ١ س / ٣٠ ، أكتوبر سنة ١٩٢١ . وأعيد نشره في الشرق والغرب" ١ / ١٩٥"و النقل منه" .

(٦٥) عبد الله النديم . لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا ، الشرق والغرب ، ١ / ٧٥ .

(٦٦) عبد الله النديم . السابق ، ٧٠/١

(٦٧) محمد رشيد رضا . تاريخ الأستاذ محمد عبده ، مطبعة المنارة رشيد القاهرة ، ١٩٣١ ، ص٩٠٩ . وراجع كذلك : محمد رفعت . التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٤ ، ص٦٨ .

(٦٨)انظر : الفارابي . السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق فوزي متري النجار ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، سنة ١٩٦٤م ، ص٧٠ ، ص٧١.

(٦٩)انظر : أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٥٢ ، ص١٥ .

(٧٠) السابق ، ص٢٢ .

(٧١) الدكتور أنور عبد الملك . الفكر العربي في معركة النهضة ، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي ، دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٨١م ، ص٢٢٨ .

(٧٢) السابق ، ص١١٦ .

(٧٣) السابق ، ص١١٠ .

(٧٤) السابق ، ص١١٩ .
(٧٥) السابق ، ص ٢٣١ .
(٧٦) السابق ، ص١١٨ .
(٧٧) انظر : د. علي زيعور . فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية . الخطاب العربي في التطهر الحضاري والمعرفة والفعل ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤١٥هـ : ١٩٩ ص١٤٣ .
(٧٨) أليسكي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٢٠ وص ٢٢١ .
(٧٩) د. علي زيعور . فلسفة الحضارة ، ص١٤١ .
(٨٠) د. جورج شحاته قنواتي . المسيحية والحضارة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، دون تاريخ ، ص١٧ .
(٨١) انظر : د. جورج شحاته قنواتى . السابق ، من ص١٧ : ص٢٢ .
(٨٢) C. Zuray The Essence of Arab Civilizoti-The Middle East Journal. 1949 No. 4. P.3. نقلا عن أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢١٨
(٨٣) مجلة المنار ، ٣ مارس ١٩٠٨، ص١٠ . وراجع في ذلك : د. وميص نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص٦٤ .
(٨٤) انظر : د. ناصر الدين الأسد ، نحن والآخرون ، محاضرة منشورة في كتاب "العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين" ، تقديم السيد ياسين ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، عمان ،الأردن ، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ ، ص٩١ .
(٨٥) انظر : أليكسي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٢٠ .
(٨٦) انظر : السابق ، ص٢١٧ .
(٨٧) انظر : السابق ، ص٢١٨ و ص٢١٩ .
(٨٨) سلامة موسى : التردد بين الشرق والغرب ، ضمن كتاب اليوم و غدا مطبعة مصر سنة ١٩٢٨م ، ص ٢٣١ . ونشر هذا المقال فى كتاب الشرق والغرب ٢٩٦/١ والنقل منه .
(٨٩) الأب جورج شُحاته قنواتى . المسيحية والحضارة العربية ، ص٩٩
(٩٠) انظر : رشيد حميد حسن الجميلى . حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى من الهجرة ، رسالة دكتوراه نشرت عام ١٩٨٢م ، ص ٢١٨ ، وقارن : قنواتى . المسيحية والحضارة العربية ، ص١٠٤
(٩١) د.على عبد المعطى محمد، دور العرب فى الفلسفة والمنطق ، بحث منشور فى كتاب المؤتمر الدولى الأول للفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة ، جامعة القاهرة كلية دار العلوم ، ٢٠و٢٢ إبريل سنة ١٩٩٦ م ، ص ١٠٣
(٩٢) مونتجومري.وات . فضل الإسلام على الحضارة العربيةص(٤٢)
(٩٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٠٤ .
(٩٤) د. علي عبد المعطي محمد . دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق ، ص١٠١ . وانظر في ذلك أيضاً : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص٣٨ .
(٩٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٤١ .
(٩٦) صمونيل أتينجر . اليهود في البلدان الإسلامية (١٨٥٠ـ ١٩٥٠) ، سلسلة عالم المعرفة (١٩٧) ، الكويت ، ١٩٩٥ ، ص٣٢٠ .

(٩٧) صموئيل أتينجر . السابق ، ص٤٧ .

(٩٨) نقلا عن : أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٢٤ .

(٩٩) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٧١ .

(١٠٠) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، ص١٩ .

(١٠١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١١٨ .

(١٠٢) انظر : السابق ، ص١٣٥ .

(١٠٣) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٧١.

(١٠٤) السابق ، ص٧١ .

(١٠٥) انظر : محمد المجذوب ، الوحدة في الدساتير العربية ، ورقة قدمت إلى ندوة "البرلمان العربي الموحد" التي نظمها الاتحاد البرلماني العربي بالتعاون مع مجلس النواب اللبناني في بيروت . خلال الفترة من ١٤ ـ ١٥ ديسمبر سنة ١٩٩١م نشرت بمجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٥٢ ، ٢٠٠٠/٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص٤ .

(١٠٦) انظر : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص٣٤ .

(١٠٧) د. وميض نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص٦٠ . وانظر كذلك : ساطع الحصري . آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٤٤م ، من ص١١ : ص٢٠ ، وقسطنطين زريق ، معنى الوعي القومي . نظرات في الحياة والقومية المتفتحة في الشرق العربي بيروت ، ١٩٣٨ ، من ص٣٧ : ص٣٨ .

(١٠٨) انظر : د. وميض نظمي ، السابق ، ص٦١ .

(١٠٩) د. علي عطية عبد الله . العقل بين الحضور والغياب في انطلاقة النهضة العربية الحديثة (قراءة نقدية) ، ضمن كتاب "مكانة العقل في الفكر العربي "بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٩٤م ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٨ ، ص١٥٢ .

(١١٠) د.محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١١٨ .

(١١١) د. علي عطية عبد الله . العقل بين الحضور والغياب في انطلاقة النهضة العربية الحديثة ، ص١٥٢ .

(١١٢) السابق ، ص١٥٧ .

(١١٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٢٧.

(١١٤) الأنبياء ١٠٧ ، وانظر أيضاً : آل عمران ١٠٣ ، والأنفال ٦٢ ، ٦٣ ، والفرقان الآية الأولى .

(١١٥) د. وميض نظمي . الجذور السياسية ، ص٦٢ .

(١١٦) الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق دي غويه وآخرون ، ليدن ، إبريل ، دون تاريخ ، ٢/ ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ .

(١١٧) البلاذري . أنساب الأشراف ، تحقيق د. عبد العزيز الدوري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٧٨م ، ص١٤٨ و ص١٤٩ . وراجع : الدكتور عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٥١ .

(١١٨) د. توفيق الطويل ، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية . دراسة مقارنة ،مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة، سنة ١٩٩٠م ، ص٨٣ ، ص٨٤

(١١٩) انظر : د. عبد العزيز الدوري . العصر العباسي الأول ، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي ،

منشورات دار المعلمين العالية ، بغداد سنة ١٩٤٥ ، ١ / ٢١٨

(١٢٠) الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ٣ / ١١٤٢ .

(١٢١) انظر : الجاحظ ، البيان والتبيين تحقيق علي أبو ملحم ، بيروت ، دار ومكتبة الهلال، سنة ١٩٩٢م ٣ / ١٤، وابن عبد ربه . العقد الفريد ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣م ، ٣ / ٤٠٥ و٤١٢ .

(١٢٢) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي ، ص١٠٠ .

(١٢٣) انظر في ذلك : عوني فرسخ . القوميون والإسلاميون العرب .إشكاليات الحاضر وتحديات المستقبل ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٦٠ ، ١٠ / سنة السنة العاشرة ٢٠٠٠م ، ص٤٩ ، وما بعدها .

(١٢٤) Morro Berger. The Ara world today (Newyork : Double-day, 1962), p.23. نقلا عن د. حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص١١٦ .

(١٢٥)عبد الإله بلقزيز . العروبة والإسلام وصل تاريخي لم ينقطع إلا في فصل أيديولوجي ، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٥٤ ، ٤ / سنة ٢٠٠٠ ، ص١٢٢ ، وما بعدها .

(١٢٦) د. هشام جعيط . تعقيب ص١٢٧ من كتاب :"القومية العربية والإسلام" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م .

(١٢٧) د. وميض نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص٥٧ .

(١٢٨) د. أحمد كمال أبو المجد . نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام ، ضمن كتاب : "القومية العربية والإسلام" ص٥٢٩ .

(١٢٩) ساطع الحصري . العروبة أولا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ سنة ١٩٨٥م ، ص١٢٨ .

(١٣٠) جوزيف مغيزل . العروبة والعلمانية ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٨٠م ، ص٢١ . وراجع في حماس العروبيين للعلمانية ، وحميتهم لها ، ودفاعهم عنها ،المناقشات حول البحث السابق للدكتور أحمد كمال أبو المجد ، ضمن كتاب . "القومية العربية والإسلام" من ص٥٤١ : ص٥٧٢ .

(١٣١) جوزيف مغيزل ، القومية العربية والإسلام ، ص٥٦٠ .

(١٣٢) ، (١٣٣) د. سمير أمين . الأمة العربية ، مكتبة مدبولي القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ هـ : سنة ١٩٨٨م، ص٢٤٨ .

(١٣٤) انظر د. حسن حنفي . القومية العربية والإسلام ، ص١٩٨ وص١٩٩ .

(١٣٥) انظر مثلا : د. أحمد كمال أبو المجد ، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام . ضمن كتاب :القومية العربية والإسلام" من ص٥٢٩ : ص٥٣٢ .

(١٣٦) ساطع الحصري . العروبة أولا ، ص١٣٠

(١٣٧)حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٥ . وراجع في ذلك كتاب " اللغة العربية والوعي القومي " بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٨٦م.

(١٣٨) د.محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ،

بيروت ، الطبعة الرابعة ، مارس سنة ١٩٩٢م ، ص١٠٨ ، ص١٠٩ .

(١٣٩) انظر : بكر بن عبد الله أبو زيد . تغريب الألقاب العلمية ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٦هـ ، ص٢٩ .

(١٤٠) د. حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٦ .

(١٤١) د. محمد أحمد خلف الله . التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة ـ القومية ـ الوطنية ـ الدولة ـ والعلاقة فيما بينها ، ضمن كتاب : "القومية العربية والإسلام" ص١٩ ، ص٢٠ .

(١٤٢) وردت هذه الآراء لطه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر ، مطبعة المعارف ، مصر ،سنة ١٩٣٨ .

(١٤٣) ساطع الحصري . أحاديث في التربية والاجتماع مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٥م ، ص٢٦٦ .

(١٤٤)انظر : د. محمد عابد الجابري . الخطاب العربي المعاصر . دراسة تحليلية نقدية ، ص١١٠ .

(١٤٥) ساطع الحصري . ما هي القومية ؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات ، بيروت ، دار العلم للملايين ، سنة ١٩٥٩ ، صـ ٢٥٢ .وانظر له كذلك : دفاع عن العروبة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٥م ، ص٩٥ .

(١٤٦) د. محمد عابد الجابري . السابق ، ص١٠٩ .

(١٤٧) ساطع الحصري . العروبة أولا ، ص١٣٠ .

(١٤٨) انظر : د. عبد العزيز الدوري. الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب ، ضمن كتاب "القومية والإسلام" ، ص٦٥ .

(١٤٩) د. محمد عابد الجابري . الخطاب العربي المعاصر ، ص١٠٩ .

(١٥٠) انظر : خلدون ساطع الحصري . تعقيب على بحث د. عبد القادر زبادية في كتاب "القومية العربية والإسلام" ص١٢١ .

(١٥١) انظر : د. حسن حنفي ، مناقشة لبحث الدكتور عبد العزيز الدوري "الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب" ، السابق ص١٠٠ .

(١٥٢) د. حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٦ .

(١٥٣) ،(١٥٤) ، (١٥٥) ، أديب إسحاق . الدرر ، جمعها جرجس ميخائيل غاس ، مطبعة المحروسة ، الإسكندرية ، سنة ١٨٨٦م ، ص٥٣ . نقلاً عن: الدكتور نبيل عبد الجبار .المشاريع الوحدوية التي شهدها المشرق العربي خلال القرن التاسع عشر ، ضمن كتاب:"مكانة العقل في الفكر العربي" ، ص٢٢٣ .

(١٥٦) ساطع الحصري . دفاع عن العروبة ، ص٩٦ .

(١٥٧) انظر : د. هشام جعيط . تعقيب على بحث الدكتور عبد القادر زبادية ، في كتاب: "القومية العربية والإسلام" ، ص١٢٣ وص١٢٤ .

(١٥٨) مقدمة كتاب : "الإسلام بين الشرق والغرب" لعلي عزت بيجوفيتش ، ترجمة محمد يوسف عدس ، مؤسسة بافاريا ، الكويت ، سنة ١٩٩٤م ، ص٢٠.

(١٥٩) ، (١٦٠) Ilhan Arsel, *Arap Milliyetciligi ve Turkler* (Ankara 1979) sh. 416
نقلاً عن الدكتور إبراهيم الداقوقي ، صورة العرب لدى الأتراك ، ص٤١٧.

(١٦١) د. الداقوقي . السابق ، ص١٩٦ .

(١٦٢) ـ. عبد القادر زبادية . دور الإسلام والعربية لغة وثقافة في تكوين مقومات القومية العربية وفي بعث الوعي القومي العربي ، ضمن كتاب :"القومية العربية والإسلام" ص١١٢ .

(١٦٣) نقلا عن : د. عبد الرحمن الطريري . العقل العربي وإعادة التشكيل ، كتاب :"الأمة" ، قطر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٣م ، ص٥٧ .

(١٦٤) صمونيل أتينجر . اليهود في البلدان الإسلامية ، ص٣٢٧ و ص٣٨٩ .

(١٦٥) د. عبد القادر زبادية . دور الإسلام والعربية ، ص١١٤ .

(١٦٦) د. توفيق الطويل الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية ، ص٨٥.

(١٦٧) AlbertHubib Hourani, Arabic Thought in The liberal Age, 1798-1939 (London oxford unirersity press. Royal institute of international Affairs, 1962), p. 26. وانظر : د. وميص نظمي ، الجذر والسياسة ، ص٥٩ .

(١٦٨) مذكرة فيصل إلى مؤتمر الصلح بباريس ٢٩ / ١٠ / ١٩٢٠م ، نقلا عن : د. وميص نظمي ، الجذور السياسية، ص٥٩

(١٦٩) د. عبد القادر زبادية . دور الإسلام والعربية ، ص١١٢ .

(١٧٠) انظر : د. زاهية قدورة . الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ : ١٩٩٨م ، من ص٩ إلى ص١٦ .

(١٧١) انظر : د. رشدي فكار . النزعات الفكرية الإقليمية والإثنية (العرقية) والطائفية في العالم العربي المعاصر ، ص٣٧٤

(١٧٢) انظر د. سعد الدين إبراهيم . نحو دراسة سسيولوجية للوحدة . الأقليات في العالم العربي ، قضايا عربية ، السنة ٣ ، الأعداد من ١ - ٦ ، فبراير - يوليو ١٩٧٦م ، من ص٥ : ص٢٤. وراجع: د. حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٥ .

(١٧٣) انظر . د. عبدْ الوهاب أحمد عبد الرحمن . تاريخ العرب الحديث ، دار القلم ، دبي ط٢ ، سنة ١٩٨٧ ، ص٣٥٤ .

(١٧٤) ، (١٧٥) S. Lavan. Four Christian Arab Nationalists : A Comparative study – The Muslim world. 1967, vol .57, No. 2,P.123

(١٧٦) أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢١٦ ، ص٢١٧

(١٧٧) ، (١٧٨) د. سليمان الخازن . يوسف كرم بك في المنفى ، بيروت ، سنة ١٩٥٠م ص٣٤٦ .

وقارن : فؤاد صروف ونبيه أمين فارس ، الجامعة الأمريكية في بيروت ، هيئة الدراسات العربية ، الفكر العربي في مائة سنة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص٥٩ وما بعدها . وأيضا : ، الجذر السياسية ، ص٦٠ .

(١٧٩)نقلا عن : محمد رفعت . التوجيه السياسي للفكرة العربية ، ص١٢.

(١٨٠) انظر :السابق ص١٢ .

(١٨١) نقلا عن السابق ص٣٤٦ .